

DAKWAH TRANSFORMATIF
(Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman)



Skripsi

Diajukan untuk Melengkapi Tugas-tugas dan Memenuhi Syarat-syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1 dalam Ilmu Dakwah.

Deni Syahputra

NPM: 1141030043

Jurusan: Manajemen Dakwah

FAKULTAS DAKWAH DAN ILMU KOMUNIKASI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN)
RADEN INTAN LAMPUNG
1437 H/ 2016 M

DAKWAH TRANSFORMATIF
(Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman)

Skripsi

Diajukan untuk Melengkapi Tugas-tugas dan Memenuhi Syarat-syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1 dalam Ilmu Dakwah.



Deni Syahputra

NPM: 1141030043

Jurusan: Manajemen Dakwah

Pembimbing I : Bambang Budiwiranto, Mag., MA (AS) Ph.D

Pembimbing II : Mulyadi, S. Ag, M. Sos. I

FAKULTAS DAKWAH DAN ILMU KOMUNIKASI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN)
RADEN INTAN LAMPUNG
1437 H/ 2016 M

ABSTRAK

DAKWAH TRANSFORMATIF (Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman)

Oleh:
Deni Syahputra

Dakwah merupakan gagasan penegakan amar makruf nahi mungkar. Pandangan ini berangkat dari kesadaran mengenai pentingnya aktualisasi nilai-nilai Islam. Salah satu cabang kajian ilmu dakwah adalah dakwah transformatif yakni suatu aliran pemikiran yang berangkat dari keprihatinan sosial menuju perubahan sosial yang lebih adil, manusiawi dan egaliter. Aliran ini muncul sebagai alternatif dari gagasan modernisasi dan pembangunan (*developmentalism*). Salah satu tokoh dalam aliran ini adalah Moeslim Abdurrahman, cendekiawan Indonesia yang memiliki latar belakang pendidikan pesantren dan ilmu-ilmu sosial Barat.

Permasalahan skripsi ini ada dua, yaitu mengenai bagaimana sebenarnya gagasan dakwah transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman, dan bagaimana gagasan tersebut dapat diaktualisasikan dalam kehidupan beragama. Skripsi ini menggunakan metode kualitatif dengan fokus pada studi pemikiran seorang tokoh. Penulis menggunakan pandangan-dunia advokasi/partisipatoris yang berasumsi bahwa, penelitian harus dihubungkan dengan politik dan agenda politis. Pembahasan dan penyelesaian penelitian dilakukan dengan mencari dan mengumpulkan literatur primer dan literatur sekunder yang relevan dengan tema penelitian. Dengan menggunakan strategi naratif hasil penelitian ini adalah (1) Dakwah Transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman merupakan gagasan yang muncul sebagai kritik terhadap modernisasi dan teori pembangunan dengan basis Islam, yakni Islam sebagai dasar perubahan dan kritik sosial. (2) Dakwah transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman dapat diaktualisasikan melalui tiga mekanisme: langkah *pertama*, ada jaringan, “membangun jaringan ulama dari *grass-root*”. Langkah kedua, harus ada *regrouping*—seperti lewat institusi agama, misalnya membuat majlis-majlis taklim untuk penyadaran dan refleksi mereka sendiri. Langkah ketiga, memunculkan komunitas-komunitas dari mereka sendiri. Bisa semacam gerakan Islam atau gerakan yang tidak mengatasnamakan Islam, tapi suatu komunitas yang dibentuk oleh mereka sendiri masing-masing. Kaum marginal itu bisa mengorganisasi diri di dalam kesadaran kolektif yang baru.

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, di mana asumsi-asumsinya belum teruji di lapangan karena itu membutuhkan penelitian lebih lanjut. Begitu pula mengenai aktualisasi dakwah transformatif; yakni dapat aktual secara teoritis tapi belum tentu aktual secara praksis di lapangan.



KEMENTERIAN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
FAKULTAS DAKWAH DAN ILMU KOMUNIKASI

Alamat : Jl. Letkol. H. Endro Suramin Sukarame Bandar Lampung, 35131 Telp (0721)703260

PERSETUJUAN

Judul Skripsi

Dakwah Transformatif (Studi Pemikiran Moeslim

Abdurrahman)

Nama Mahasiswa

Deni Syahputra

NPM

: 1141030043

Program Studi

Manajemen Dakwah (MD)

Fakultas

: Dakwah dan Ilmu Komunikasi

Untuk disidangkan dan dipertahankan dalam sidang munaqasyah Fakultas
Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden Intan Lampung.

Menyetujui,

Pembimbing I

Pembimbing II

Bambang Budwiranto, Mag. MA (AS) Ph.D

Mulyadi, S. Ag. M. Sos. I

NIP. 197303191997031003

NIP. 19743261999031002

Mengetahui,

Ketua Jurusan Manajemen Dakwah

Hj. Suslina Sanjaya, S. Ag. M. Ag

NIP. 197206161997032002



KEMENTERIAN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
FAKULTAS DAKWAH DAN ILMU KOMUNIKASI

Alamat : Jl. Letkol. H. Endro Suratin Sukarame Bandar Lampung, 35131 Telp (0721)703260

PENGESAHAN

Skripsi dengan judul **"Dakwah Transformatif (Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman)"** disusun: **Deni Syahputra**, Jurusan: **Manajemen Dakwah**, NPM: **1141030043**, telah diujikan dalam sidang munaqasa Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi pada hari **Senin**, tanggal: **10 Oktober 2016**.

DEWAN PENGUJI:

Ketua : **Zamhariri S. Ag. M. Sos. I**

Sekretaris : **Rauf Tamami M. Pd. I**

Penguji 1 : **Badarudin S. Ag. M. Ag**

Penguji 2 : **Bambang Budiwiranto, Mag. MA (AS) Ph.D**

Mengetahui,
Dekan Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi

Prof. Dr. H. Khomsahrial Romli, M.Si.

NIP. 196104091990031002

MOTTO

**Untuk Siapa Sebenarnya Kajian-kajian Islam yang Dilakukan Oleh Para Tokoh?
Ya, Untuk Kamu yang Marjinal, Kaum Dhuafa dan Mustadafin.
(Moeslim Abdurrahman)**

**Mengucapkan Sebuah Kata Sejati, adalah Mengubah Dunia.
Dalam Kata ditemukan Dua Dimensi: Refleksi dan Tindakan.
(Paulo Freire)**



TENTANG PENULIS

PENULIS, Deni Syahputra, lahir di Bandar Lampung pada 12 April 1993, menempuh pendidikan di SD N 2 Way Laga, SMP N 11 Garuntang, dan SMK Gajah Mada Bandar Lampung. Tahun 2011, penulis melanjutkan studi ke Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung pada Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi, Jurusan Manajemen Dakwah. Pada waktu itu, penulis pernah menjadi anggota HMI. Kemudian sebagai pengurus UKM PUSKIMA; bersamaan sebagai koordinator Lingkar Studi Insan Cendekia (LSIC) pada tahun 2014.



PERSEMBAHAN

SUJUD kepada Allah *Ta'ala*, Dzat Yang Maha Agung dan Maha Pengasih, Tuhan seluruh alam raya, Tuhan dari seluruh kehadiran, di langit dan di bumi, di darat dan di laut, yang gaib dan yang nampak.

TAKZIM untuk Rasulullah Sallallahu Alaihi wa Sallam yang telah mengenalkan Allah pada jiwa-jiwa pencintanya.

Bangga kepada kedua orang tua (Sirjan Munir dan Mardiyah) yang telah membesarkan dan menjadikan penulis seperti sekarang ini. Juga untuk kedua saudara seperjuangan: Angga Median dan Al Hafiz Nopriyansyah, dan juga Selvia Apriyani yang selalu menemani penulis.

**

Sampai di sini, terima kasih kepada guru-guru yang telah mendidik dan selalu mengarahkan. Juga untuk mitra diskusi, rekan-rekan seperjuangan dan adik-adikku mahasiswa IAIN Raden Intan Lampung yang selalu memberi motivasi demi kesuksesan skripsi ini. Tak lupa Almamater yang selalu menghantarkan untuk menggali ilmu dan mendewasakan penulis. Terakhir, kepada belahan jiwa yang tak mungkin terlupakan—sederet buku-buku, kertas, komputer dan debu-debu—yang senantiasa setia menemani perjalanan hidup.

KATA PENGANTAR

Bissmillahirrohmanirrohim

Semesta puji dan syukur hanya bagi Allah SWT. Berkat kasih sayang, hidayah dan perlindungan-Nya jualah skripsi ini pada akhirnya dapat terselesaikan. Shalawat serta salam semoga tetap tercurah kepada baginda Rasulullah SAW, beserta keluarga dan sahabat-sahabat, serta umatnya yang istiqomah dalam jalan kebenaran risalahnya.

Skripsi ini penulis susun dengan mengangkat judul: Dakwah Transformatif (Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman) guna melengkapi tugas-tugas dan memenuhi syarat-syarat gelar sarjana S1 dalam Ilmu Dakwah. Dalam menyusun skripsi ini, penulis banyak menerima sumbangan pemikiran dari berbagai pihak. Karena itu, melalui skripsi ini, penulis hendak menyampaikan ucapan terima kasih; kepada yang terhormat:

1. Bapak Prof. Dr. H. Khomsahrial Romli. M.Si. Selaku Dekan Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden Intan Lampung.
2. Bapak Bambang Budiwiranto, Mag., MA (AS) Ph.D. Selaku Pembimbing yang telah memberikan masukan, saran dan petunjuknya, sehingga skripsi ini dapat selesai dengan baik.
3. Bapak Mulyadi, S. Ag, M. Sos. I. Selaku Pembimbing 2 (dua) yang telah memberi bimbingan, petunjuk juga saran tanpa mengenal lelah. Alhasil, pelbagai kesulitan yang dihadapi penulis dalam mengerjakan skripsi ini dapat dilewati dengan baik.
4. Bapak dan Ibu Dosen yang telah senantiasa memberikan pengetahuannya kepada penulis serta ikut berperan dalam membantu penyelesaian studi skripsi ini.
5. Bapak Ibu, Staf-Karyawan perpustakaan yang telah memberikan fasilitas (referensi) yang sangat bermanfaat bagi penulis.
6. Bapak Asarpin Aslami yang telah mengajarkan bagaimana menjadi budayawan yang baik. Dari sanalah skripsi ini bermula.

Akhirnya, semoga semua pihak yang telah berperan-ikut membantu penulis hingga terselesaikannya skripsi ini mendapat imbalan pahala serta kebaikan yang berlipat ganda. Juga, semoga hasil dari upaya yang tulus ini bermanfaat bagi kita semua dan mendapat ridho dari Allah SWT Insha Allah. Amin.

Bandar Lampung, 12 September 2016

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK	ii
PERSETUJUAN.....	iii
PENGESAHAN	iv
TENTANG PENULIS.....	v
MOTTO	vi
PERSEMBAHAN.....	vii
KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB. I. PENDAHULUAN	1
A. Penegasan Judul	1
B. Alasan Memilih Judul	2
C. Latar belakang Masalah	3
D. Rumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian.....	12
F. Metodologi Penelitian	12
BAB. II. DAKWAH TRANSFORMATIF	17
A. Beberapa Hal Tentang Dakwah.....	17
1. Definisi Dakwah	17
2. Model-Model Dakwah	19
3. Menuju Dakwah Kontemporer	26
B. Dakwah Transformatif	29
1. Definisi Konseptual Dakwah Transformatif.....	29
2. Sejarah Dakwah Transformatif	34
3. Karakteristik Dakwah Transformatif	39
C. Latar Belakang Munculnya Dakwah Transformatif.....	42
1. Kegagalan Modernisasi Mengatasi Ketimpangan Sosial	42
2. Privatisasi Agama dan Perlunya Dakwah yang Memihak.....	55
BAB. III. MENGENAL MOESLIM ABDURRAHMAN	62
A. Riwayat Hidup.....	62
1. Latar Belakang Keluarga	62
2. Riwayat Pendidikan	65

3.	Riwayat Karir.....	67
B.	Karya-Karyanya	71
C.	Pemikiran Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman	74
1.	Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman	74
2.	Aktualisasi Dakwah Transformatif dalam Perspektif Moeslim Abdurrahman	91
 BAB. IV. ANALISIS ATAS DAKWAH TRANSFORMATIF MOESLIM ABDURRAHMAN		
A.	Analisis Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman.....	100
B.	Aktualisasi Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman.....	109
 BAB. V. SIMPULAN DAN SARAN		
A.	Simpulan.....	115
B.	Saran-saran	116
 DAFTAR PUSTAKA		



BAB I PENDAHULUAN

A. Penegasan Judul

Skripsi ini berjudul “**Dakwah Transformatif** (Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman)”. Untuk menghindari kekeliruan dan kerancuan dalam memahami maksud yang terkandung dalam judul tersebut, maka akan diterangkan beberapa istilah dalam judul skripsi ini :

Dakwah adalah suatu kegiatan amar makruf nahi mungkar di mana diartikan amar makruf sebagai perjuangan ideologi emansipatoris dan nahi mungkar sebagai perjuangan melawan dehumanisasi.¹

Dengan demikian, esensi dakwah terletak pada perjuangannya, yang berorientasi membebaskan manusia melalui aksi emansipatoris melawan dehumanisasi, guna mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Sementara itu, transformatif yang dimaksud dalam skripsi ini, yakni suatu gagasan alternatif yang muncul sebagai kritik atas gagasan developmentalisme yang dianggap gagal mengatasi kesenjangan sosial, ketidakadilan sosial.² Gagasan transformatif berangkat dari penyingkapan atas realitas sosial yang tidak adil sampai ke akar paling mendasar, dengan maksud untuk mentransformasikannya ke dalam lingkungan sosial yang lebih adil dan manusiawi.³

¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 193.

² Budhy Munawar-Rachman, Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia, dalam *Jurnal Ulumul Quran*, Volume VI, No. 3, 1995. h. 22

³ Bill Goud, *Transformational Thinking: Champion of Change*, terj. Ahmad Pathoni, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), h.xv

Moeslim Abdurrahman adalah satu dari cendekiawan muslim Indonesia kelahiran Lamongan 8 Agustus 1947 dan meninggal di Jakarta 6 Juli 2012, berpendidikan doktor antropologi sosial dari Amerika Serikat, alumni salah satu pondok pesantren Jawa Timur dan menjadi guru besar Universitas Muhammadiyah Jakarta.

Pemikiran Moeslim Abdurrahman tentang dakwah transformatif, yaitu suatu gagasan mengenai usaha melakukan perubahan sosial yang tidak adil ke arah yang lebih adil dan manusiawi, di mana kaum tertindas sebagai pelaku perubahan, menegakkan amar makruf nahi mungkar—yang dimaksud: amar makruf sebagai perjuangan ideologi emansipatoris, dan nahi mungkar sebagai perjuangan melawan dehumanisasi—dengan basis Islam, dan bertolak dari gagasan developmentalisme yang dianggap gagal dalam mengatasi kesenjangan sosial.

B. Alasan memilih judul

1. Moeslim Abdurrahman adalah seorang aktivis LSM, berpendidikan pesantren dan mendalami ilmu-ilmu sosial Barat di perguruan tinggi di Barat, adalah seorang yang banyak mencetuskan pemikiran transformatif.
2. Gagasan tentang dakwah transformatif di Indonesia memang sudah ada yang mengkaji dan meneliti, namun pencetusnya sendiri yaitu Moeslim Abdurrahman (1947-2012), seakan terlupakan karena masih sangat jarang pemikiran tokoh ini dikaji dan diteliti terutama

pemikirannya yang berhubungan dengan Islam dan transformasi sosial di Indonesia.

3. Moeslim Abdurrahman adalah cendekiawan Muslim Indonesia yang pantas dan layak dikaji pemikirannya karena Ia secara konsisten berangkat dari keprihatinan sosial-politik untuk menegakkan amarmakruf nahi mungkar ketika mengkaji dan membicarakan realitas Islam dan kaum muslim Indonesia, sehingga dengan mengkaji pemikirannya diharapkan dapat memperkaya khazanah ilmu sosial terutama dakwah Islam di Tanah Air.
4. Tema dakwah transformatif sangat relevan dengan jurusan penulis, sebab berangkat dari seorang yang ingin menegakkan amarmakruf nahi mungkar. Sehingga diharapkan dapat menambah satu sumbangan bahan bacaan di bidang dakwah Islam dari tokoh bernama Moeslim Abdurrahman.

C. Latar belakang masalah

Dakwah adalah kegiatan yang bersifat menyeru, mengajak dan memanggil manusia untuk beriman dan taat kepada Allah SWT. Dakwah kerap dirangkaikan dengan kata 'ilmu' dan kata 'Islam', sehingga menjadi 'ilmu dakwah' dan ilmu Islam' atau *ad-da'wah al-Islamiyah*.⁴

⁴ Rizqi Fauzi Yasin "Mensiasati Kelemahan Dakwah" dalam *www.kaliakbar.com* dibuka tanggal 27 januari 2016 pukul 19.00 wib

Hakekat dakwah adalah menanamkan akidah tauhid dalam konteks *hablun minallah* dan menegakkan keadilan sosial dalam konteks *hablun minannas*, yang *action*-nya adalah amar makruf nahi mungkar.⁵

Di sini, pemahaman tentang amar makruf nahi mungkar (dakwah) akan terbantu dengan refleksi teologisnya Hassan Hanafi. “Kendati pun menurut ayat-ayat Al Quran,” kata Hasan Hanafi, “kita ini merupakan umat yang satu (*ummatan wahidah*), namun sesungguhnya dalam kenyataan obyektif kita dipisahkan menjadi dua: yaitu umat yang miskin dan umat yang kaya”.⁶

Refleksi keberagaman seperti yang digambarkan Hasan Hanafi ini, sangat bermanfaat untuk melakukan otokritik. Apakah kesalehan yang kita cari sejatinya mempunyai dimensi kesejarahan (sosial) ataukah hanya secara vertikal? Hanya menunjukkan ketaatan ritualistik yang emosional saja, tapi abai terhadap kondisi kekayaan dan kemiskinan yang semakin timpang?

Islamisasi kini memang kian marak, tapi dapatkah ia menjawab permasalahan akut tentang kemiskinan tersebut? Kemiskinan yang memang menyisihkan mereka yang lemah dan tertindas dari kehidupan sosial, mampukah dakwah Islam membebaskan “mereka”?

Tapi sayangnya, seperti telaah Sudarto, sekarang dakwah Islam seperti hanya menjadi sebatas konsumsi indra pendengaran, namun tidak pernah menyentuh akar persoalan yang rentan—orang-orang pinggiran dari pragmentasi sosial—serta sistem

⁵ M. Masyhur Amin (Ed), *opp cit* h. 187

⁶ Moeslim Abdurrahman, *opp cit*, h.157

kemanusiaan universal. Akibatnya, dakwah hanya merespon fenomena yang muncul di permukaan.⁷

M. Quraish Syihab pernah mensinyalir, masalahnya terletak pada dangkalnya pemahaman Islam di kalangan masyarakat, akibat dari sentuhan dakwah yang belum merata dan meluas. Namun, sentuhan dakwah yang belum merata dan meluas sebenarnya bukanlah permasalahan utama yang melingkupi umat. Masalah yang sebenarnya adalah ketimpangan perspektif keagamaan yang lebih domain terhadap permasalahan syariah (*fiqh*), yang selalu disosialisasikan di tengah-tengah umat oleh para juru dakwah—baik melalui forum-forum, seperti tabligh akbar, majlis taklim, talk show, dst, maupun melalui madrasah-madrasah, sekolah-sekolah, pesantren-pesantren, hingga perguruan tinggi-perguruan tinggi—ketimbang, para juru dakwah tersebut, membongkar dan membahas permasalahan struktural tentang kemiskinan, penindasan, dan pragmentasi sosial, yang membuat orang-orang miskin, sebetulnya jauh dari agamanya sendiri.

Fiqh yang disosialisasikan tersebut cenderung mengarah pada perspektif yang dangkal, tidak kritis, dan cenderung naif dan fatalistik. Seperti misalnya perspektif tentang anjuran membangun masjid dengan landasan hadis “Siapa yang membangun masjid di bumi, maka Allah akan membangun baginya gedung di sorga”, dipahami dengan cara yang sederhana. Dengan anjuran ini, orang berlomba-lomba membangun

⁷ Sudarto, *Wacana Islam Progresif: Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas*, (yogyakarta: IRCiSoD, 2014), h. 157

masjid, di samping sebagai *prestise sosial* juga motif mengharapkan kompensasi Tuhan akan membangun baginya gedung di surga.

Sayangnya, “dia” terlalu terobsesi dengan gedung di surga dan lupa bahwa untuk memperoleh surga sekalipun, orang harus peduli dengan sesama di bumi. Juga lupa dengan peringatan Allah mengenai para pendusta agama, salah satu di antaranya: mereka yang enggan berbagi dan peduli (Q.S. Al-Ma’un, 117: 1-7).

Dengan makna Islam yang sempit maknanya itu, sulit rasanya dakwah Islam menghasilkan perubahan sosial—alih-alih membebaskan kaum marjinal dari permasalahannya dan bisa keluar dari cengkraman hegemoni kekuasaan yang cenderung mementingkan dirinya sendiri.⁸

Selain hal di atas, dalam bidang akademis, pengertian dakwah selama ini, terutama dilihat dari sudut pandang teologis, seolah hanya membatu menjadi dua paradigma saja: dakwah tradisional dan dakwah pembangunan (modernisasi). Padahal, tuntutan perubahan sosial tentang segala hal yang dianggap baku dan ajek, sudah tidak memungkinkan lagi. Bahkan untuk keduanya.

Dakwah tradisional, yang dimaksud di sini, adalah paradigma dakwah yang melihat peta kemiskinan melalui kacamata teologisnya fatalistik (jabariah), aksi sosialnya melalui kultur—ceramah-ceramah dan khotbah jumat yang diorientasikan pada pembacaan kitab-kitab klasik secara literal. Arus besar pandangan ini, berangkat dari penafsiran bahwa perubahan sosial hanya dapat terjadi melalui takdir Tuhan. Sehingga, transformasi atau pembebasan kaum miskin dan terpinggirkan melalui cara

⁸ Lock cit, h.149

pandang ini, tidak mungkin diperjuangkan dalam realitas sosial. Sebab, ia sulit memberi solusi atau bahkan mustahil sama sekali menjawab permasalahan kemasyarakatan tentang kemiskinan.

Selanjutnya, modernisasi (dengan kata lain: dakwah pembangunan), adalah dakwah Islam yang cenderung mengikuti pola dan narasi modernisasi, yakni bagaimana dakwah Islam dapat efektif dan menyesuaikan diri dalam proyek-proyek pembangunan. Dakwah pembangunan, berakar pada pentingnya pertumbuhan ekonomi global. Paradigma ini cenderung melihat permasalahan kemiskinan sebagai ketidakmampuan orang miskin itu sendiri bersaing di kancah lokal ataupun global; mereka miskin karena ulah mereka sendiri, tidak mau bekerja, malas, dan tidak berpendidikan. Padahal, bila dilihat secara struktural tidaklah demikian.⁹

Bila ditinjau dari kacamata transformatif, kemiskinan saat ini disebabkan karena permasalahan struktur sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang timpang; di mana mereka yang miskin, tidak pernah mendapatkan akses sosial, politik, ekonomi, pendidikan, juga kultur—dengan kata lain, tidak terjadi distribusi sosial—yang disinyalir, hal itu (kekayaan itu), hanya berputar di kalangan orang-orang tertentu saja. Maka tentu, kaum miskin bukan pemalas, tidak berpendidikan, tidak mau bekerja, seperti yang dinarasikan modernisasi selama ini. Tapi, karena adanya struktur dzalim; yang menyebabkan mereka tetap berada dalam lingkaran

⁹ Mansour Faqih, “Teologi yang Membebaskan’ Kritik terhadap Developmentlisme” , dalam *Jurnal Ulumul Quran*, Volume VI, No. 3, 1995. h. 100-103

kemiskinan. Selama hal ini tidak dicoba dibongkar, tak akan pernah terjadi perubahan sosial.

Inilah kritik terhadap gagasan keduanya—dakwah tradisional dan modernisasi (dakwah pembangunan)—yang dilontarkan dari kalangan Islam transformatif, di mana kalangan ini lebih *concern* terhadap ketimpangan sosial akibat struktur sosial yang mapan dan menghegemoni. Tapi dalam hal ini, dakwah transformatif berbicara banyak tentang ketimpangan modernisasi.

Gagasan modernisasi telah mengakar begitu kuat di Indonesia, hampir di seluruh lapisan disiplin ilmu, sejak tahun 1970an, paham ini telah diterima begitu saja. Bahkan, dalam kajian ilmu-ilmu dakwah yang tanpa disadari atau tidak telah melahirkan hegemoni. Wajar, jika dakwah dan unsur politiknya menjadi tumpul selama ini, karena paham ini telah diterima begitu saja. Di sinilah dakwah transformatif mengambil peranannya.

Gagasan modernisasi yang selama ini berlangsung telah banyak diberi catatan kritis. Jurgen Habermas, filosof besar abad ini mengkritiknya, “Alih-alih memenuhi janji emansipasi sosial yang diimpikan sejak zaman pencerahan,” ternyata “konsep rasio modern telah berubah menjadi dominasi, mitos dan ideologi dalam sosoknya yang baru”.¹⁰

Ketimpangannya kekayaan dan kemiskinan sekarang ini telah semakin nampak, bahkan telah melebar dalam geografi regional, nasional juga membelah warna

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 26

geografis dunia. Dan inilah sebetulnya wajah “dehumanisasi” (Kemungkaran Sosial) paling dramatik, yang mesti dijawab oleh dakwah Islam. Dan bukannya bersembunyi dari tanggungjawab sosial atas dalih untuk menentramkan spiritual yang eskaptik.

Di sinilah dibutuhkan dakwah Islam yang berorientasi emansipatoris, yakni bukan saja dakwah Islam yang berorientasi kritis, yang tidak menerima begitu saja paham asing yang telah membuat sendi-sendi kemanusiaan dalam Islam menjadi lemah, melainkan juga bergerak memihak mereka yang miskin dan tertidas. Inilah esensial dakwah transformatif.

Dakwah transformatif adalah aktivitas dakwah yang berorientasi pendampingan masyarakat; sehingga masyarakat dapat keluar dari permasalahannya. Dakwah transformatif, memiliki metodologi sendiri dalam membaca realitas sosial. Ia lebih kritis terhadap ketimpangan sosial yang selama ini berlangsung. Dakwah transformatif memfokuskan menarik garis dengan permasalahan ketidakadilan sosial di masyarakat.

Salah satu tokoh penggagas dakwah transformatif adalah Moeslim Abdurrahman. Moeslim Abdurrahman adalah salah satu tokoh penggagas Islam transformatif, di mana gagasan ini menekankan pentingnya Islam dalam memberi solusi atas ketimpangan sosial.

Dalam hal ini, kritikan Moeslim Abdurrahman terhadap hegemoni modernisasi memiliki arah dan tujuan yang jelas dan konsisten, yakni mengangkat keprihatinan sosial masyarakat, dan bagaimana melakukan perubahan sosial yang lebih adil, lebih baik dan demokratis. Tak heran, jika ia dianggap sebagai pengkritik

yang kritis kebijakan-kebijakan sosial Orde Baru ketika Orde Baru sedang kukuhnya berdiri, dan ketika hampir sebagian besar cendekiawan muslim Indonesia memilih pendekatan developmentalis atau teologi pembangunan.¹¹

Karena itu, dakwah transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman sangat menarik untuk dikaji. Selain karena langkanya buku-buku dakwah transformatif, juga karena dalam penelitian sebelumnya dakwah transformatif pemikiran Moeslim Abdurrahman belum banyak mendapat, seperti:

1. Uzer fauzan, “Pemikiran Moeslim Abdurrahman Tentang Islam Dan Negara”, skripsi fakultas Ushuludin, UIN Yogyakarta, 2008. Skripsi ini membahas pemikiran Moeslim Abdurrahman seputar masalah relasi Islam dengan Negara dan bagaimana Islam berhadapan dengan Negara. Kesamaan dengan penelitian sekarang yaitu studi pemikiran tokoh yang sama. Perbedaannya terletak pada tema yang dikaji, jika penelitian terdahulu membahas Islam dan Negara, penelitian sekarang membahas masalah Dakwah Transformatif.
2. Idianto, “Sosiologi Politik Islam Transformatif: Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman”, skripsi fakultas Ushuludin IAIN Raden Intan Lampung, 2015. Skripsi ini membahas pemikiran Moeslim Abdurrahman seputar masalah sosial politik Islam. Kesamaan dengan penelitian sekarang yaitu sama-sama tentang pemikiran Moeslim Abdurrahman. Perbedaannya terletak pada tema yang dikaji, jika

¹¹ Masyhur Amin, *Opp cit*, h. 182

penelitian terdahulu membahas sosial politik Islam transformatif, penelitian sekarang membahas masalah dakwah transformatif.

3. Syihabudin, “Metode Kritik Sosial Buku-Buku Moeslim Abdurrahman”, makalah pelatihan ilmu-ilmu sosial Islam yang diselenggarakan Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 4 februari 2010. Makalah ini mengangkat model dan tipologi kritik sosial yang dikembangkan Moeslim Abdurrahman lewat karya-karyanya. Menurut penulisnya, kritik sosial yang digunakan Moeslim Abdurrahman banyak dipengaruhi oleh gagasan Islam kiri yang menimba spiritnya dari teori kelas yang dikembangkan kaum Marxis.
4. Suswono, “Antara Moeslim Abdurrahman Dan Abdurrahman Wahid: Perbandingan Model Kritik Transformatif”, makalah ilmiah, diterbitkan situs www.Islamlib.com Tanggal 8 Januari 2009.

Walhasil, selain untuk menambah referensi dalam ilmu dakwah, penelitian ini dimaksudkan juga untuk kepentingan perubahan sosial yang terus bergulir. Akhirnya, dengan hal-hal di atas itulah penulis ingin mengkaji dan menganalisis Dakwah Transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman secara lebih mendalam.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang pemikiran di atas, maka permasalahan yang perlu diketahui untuk diteliti dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Moeslim Abdurrahman tentang Dakwah Transformatif?

2. Bagaimana aktualisasi Dakwah Transformatif Moeslim Abdurahman dalam kehidupan beragama?

E. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dilakukannya penelitian adalah :

1. Untuk mengetahui pemikiran Moeslim Abdurahman tentang dakwah transformatif.
2. Untuk mengetahui aktualisasi pemikiran Moeslim Abdurahman dalam kehidupan beragama.

F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu.¹² Sehingga, untuk kepentingan penelitian ini, penulis menggunakan beberapa metode berikut.

1. Jenis penelitian dan Pandangan-dunia

a) Penelitian Kualitatif

Penelitian kualitatif merupakan metode-metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang—oleh sejumlah individu atau sekelompok orang—dianggap berasal dari masalah sosial kemanusiaan. Proses penelitian kualitatif ini melibatkan upaya-upaya penting, seperti mengajukan pertanyaan-pertanyaan dan prosedur-prosedur, mengumpulkan data yang spesifik dari para partisipan, menganalisis data secara induktif mulai dari tema-tema yang khusus ke tema-tema yang umum, dan

¹² Etta Mamang Sengadji, Sopiah, *Metodologi Penelitian; Pendekatan Praktis Dalam Penelitian*, (Yogyakarta: ANDI, 2010), h. 4

menafsirkan makna data. Laporan akhir untuk penelitian ini memiliki struktur atau kerangka yang fleksibel. Siapa pun yang terlibat dalam bentuk penelitian ini harus menerapkan cara pandang penelitian yang bergaya induktif, berfokus terhadap makna individual, dan menerjemahkan kompleksitas suatu persoalan.¹³

b) Pandangan-dunia Advokasi (Partisipatoris)

Pandangan-dunia advokasi/partisipatoris berasumsi bahwa penelitian harus dihubungkan dengan politik dan agenda politis. Untuk itulah, penelitian ini pada umumnya memiliki agenda aksi demi reformasi yang diharapkan dapat mengubah kehidupan para partisipan, institusi-institusi di mana mereka hidup dan bekerja, dan kehidupan para peneliti sendiri. Di samping itu, pandangan-dunia ini menyatakan bahwa ada isu-isu tertentu yang perlu mendapat perhatian lebih. Utamanya menyangkut kehidupan dewasa ini, seperti pemberdayaan, ketidakadilan, penindasan, penguasaan, ketertindasan, dan pengasingan.¹⁴

2. Metode Pengumpulan Data

a) Sumber Data

1) Data Primer

Data primer merupakan sumber data yang diperoleh secara langsung dari sumber asli (tidak melalui media perantara).¹⁵ Yaitu, data yang berasal dari tulisan atau karya asli pemikiran Moeslim Abdurrahman yang berhubungan dengan Islam

¹³ W, John Creswell.. *Research Design: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan Mixed*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010). dalam www.slidehare.net. Dibuka 27 januari 2016 pukul 17:00 wib.

¹⁴ *Loc Cit*

¹⁵ Etta Mamang Sengaji, *Op cit*, h. 44

dan transformasi sosial, Islam dan amar makruf nahi mungkar dan dakwah transformatif. Karya-karya meliputi: Islam Sebagai Kritik Sosial, Semarak Islam; Semarak Demokrasi?, Islam yang Memihak, Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan, Islam Transformatif, Kang Towil dan Siti Marginal, Bersujud di Baitullah; Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup.

2) Data Sekunder

Data sekunder merupakan sumber data penelitian yang diperoleh peneliti secara tidak langsung melalui media perantara (diperoleh dan dicatat oleh pihak lain).¹⁶ Yaitu, data yang bersumber dari tulisan atau karya penulis lain yang membahas tentang buah pemikiran Moeslim Abdurrahman mengenai tema apa saja yang berhubungan dengan dakwah dan transformasi sosial.

Setelah semua data terkumpul, selanjutnya dilakukan analisis. Dalam menganalisis data-data yang ada, digunakan metode berikut.

b) Metode Dokumentasi

Kumpulan data verbal yang berbentuk tulisan, disebut dokumen dalam arti yang sempit. Dokumen dalam arti yang luas meliputi monumen, *artipact*, foto, *tape* dan sebagainya.¹⁷ Berikut terkait metode dokumentasi:

1) Beberapa Macam Bahan Dokumen

Beberapa macam bahan dokumen: otobiografi, buku harian (surat pribadi, catatan, *memoirs*), surat kabar, dokumen pemerintah, dan cerita roman. Beberapa hal

¹⁶ Etta Mamang Sengaji, *Loc Cit.*

¹⁷ Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, cet. Ke-xi (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), h. 46

macam dokumen tersebut sebelum diteliti mesti melewati penilaian bahan dokumenter.

2) Penilaian Bahan Dokumenter

Uji kelayakan bahan dokumenter dilakukan terlebih dahulu dengan menggunakan metodologi kritik ekstern dan kritik intern. Standar pertanyaan apakah dokumen itu otentik atau palsu, siapakah pembuatnya, bagaimanakah bahasanya, bantuannya dan sumbernya. Jawaban terhadap pertanyaan ini termasuk apa yang lazim disebut kritik ekstern. Adapun kritik intern mengenai pertanyaan apakah isinya dapat diterima sebagai kenyataan. Pembahasan mengenai kedua macam kritik ini, akan dibatasi pada apa yang langsung diperlukan bagi penelitian dalam ilmu-ilmu sosial.¹⁸

3. Strategi Penelitian dan Analisis Data

a) Strategi Naratif

Naratif merupakan strategi penelitian di mana di dalamnya peneliti menyelidiki kehidupan individu-individu dan meminta seorang atau sekelompok individu untuk menceritakan kehidupan mereka. Informasi ini kemudian diceritakan kembali oleh peneliti dalam kronologi naratif. Di akhir tahap penelitian, peneliti harus menggabungkan dengan gaya naratif pandangan-pandangannya tentang pandangan partisipan dengan pandangan-pandangannya tentang kehidupan peneliti sendiri (Clandinin dan Connelly, 2000).¹⁹

b) Analisis Data

¹⁸ Op cit. h. 59

¹⁹ John W creswell, *Opp cit.*

Analisis data dalam penelitian kualitatif secara umum dimulai sejak pengumpulan data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi.

Akhirnya, pengambilan kesimpulan yang digunakan dalam penelitian ini adalah melalui cara berpikir induktif: yaitu suatu cara penarikan kesimpulan terhadap suatu objek tertentu dengan bertitik tolak dari pengamatan hal-hal yang bersifat khusus, kemudian menarik kesimpulan yang bersifat umum, sehingga ditemukan jawaban atas permasalahan penelitian.



BAB II DAKWAH TRANSFORMATIF

A. Beberapa Hal Tentang Dakwah

1. Definisi Dakwah

Secara bahasa (etimologi) dakwah berasal dari bahasa Arab, yakni *da'a*, *yad'u*, *da'watan*, *du'a*, yang artinya mengajak/menyeru, memanggil, seruan, permohonan, dan permintaan.¹

Dalam kegiatan dakwah ada proses mengajak; orang yang mengajak disebut dai dan orang yang diajak disebut *mad'u*. Term dakwah dalam Al Quran yang dipandang paling populer adalah *yad'una ila al-khayr*, *ya'muruna bi al-ma'ruf*, dan *'yanhawna 'an al-munkar*.

Dalam konteks ini, istilah dalam Al Quran juga memperkenalkan istilah-istilah lain yang dipandang berkaitan dengan tema umum dakwah, seperti *tabligh* (penyampaian), *tarbiyah* (pendidikan), *ta'lim* (pengajaran), *tabsyir* (penyampaian berita gembira), *tanzir* (penyampaian ancaman), *tawsiyah* (nasehat), *tadzakir* dan *tanbih* (peringatan).

Sementara itu, para ahli memberikan definisi yang bervariasi, di antara:

- a) Masdar Helmi mengatakan bahwa dakwah adalah mengajak dan menggerakkan manusia agar menaati ajaran-ajaran Allah

¹ Munir, Wahyu Ilaihi, *Manajemen Dakwah*, (Jakarta, Kencana Prenada Media Group, cet-3, 2012), h. 17

[Islam] termasuk *amr ma'ruf nahi munkar* untuk bisa memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat.²

- b) Syaikh Ali Mahfuzh, sebagai pencetus gagasan dan penyusunan pola ilmiah ilmu dakwah, memberi batasan mengenai dakwah sebagai: membangkitkan kesadaran manusia di atas kebaikan dan bimbingan, menyuruh berbuat *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*, supaya mereka memperoleh keberuntungan, kebahagiaan di dunia dan di akhirat.³
- c) Dr. M. Quraish Shihab, mengemukakan dakwah adalah seruan atau ajakan kepada keinsafan, atau usaha mengubah situasi kepada situasi yang lebih baik dan sempurna, baik terhadap pribadi maupun masyarakat.⁴
- d) Drs. Alwisral Imam Zaidallah, menulis dakwah adalah suatu proses penyelenggaraan aktivitas atau usaha yang dilakukan secara sadar dan sengaja dalam upaya meningkatkan taraf dan tata nilai hidup manusia dengan berlandaskan ketentuan Allah SWT dan Rasulullah SAW.⁵

² Munir, Wahyu Ilaihi, *Manajemen Dakwah*, cet-3, (Jakarta, Kencana Prenada Media Group, 2012), h. 20

³ Tata Sukayat, *Quantum Dakwah* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), h. 3

⁴ Quraish Shihab, *Membumikan Al Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung, Mizan, 1994), h. 194

⁵ Alwisral Imam Zaidallah, *Strategi Dakwah: Dalam Membentuk Da'I dan Khotib Propesional*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2002), h. 4

- e) Dan menurut Drs. Samsul Munir Amin M.A., dakwah ialah aktivitas yang dilakukan dengan sadar untuk menyampaikan pesan-pesan agama Islam dengan menggunakan cara-cara tertentu kepada orang lain agar menjalankan dengan baik dalam kehidupan individual maupun sosial guna mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.⁶

Betapapun definisi-definisi di atas terlihat berbeda, namun dapat disimpulkan bahwa dakwah merupakan aktivitas mengajak atau merekayasa kehidupan sosial secara langsung maupun tidak langsung, dalam upaya mengubah manusia, baik individu maupun masyarakat dari situasi yang tidak baik kepada situasi yang lebih baik untuk kebahagiaan dunia dan akhirat.

2. Model-Model Dakwah

Dalam kaitan dakwah dengan rekayasa sosial, terdapat fungsi-fungsi dakwah yang dapat dijabarkan lebih jauh ke dalam beberapa bentuk: seperti dakwah sebagai ajakan, dakwah sebagai komunikasi atau dialog, dakwah sebagai praktek pembebasan, dan dakwah dalam kitannya dengan pembangunan masyarakat.

- a) Dakwah sebagai Ajakan

Dakwah berarti ajakan atau seruan, yaitu ajakan ke jalan Allah SWT. Asal kata dakwah adalah *da'a-yad'u-dakwtan* yang artinya mengajak atau menyeru.

⁶ Samsul Munir Amin, *Sejarah Dakwah* (Jakarta: AMZAH, 2014), h. 3

Secara istilah, dakwah bermakna ajakan untuk memahami, mempercayai (mengimani), dan mengamalkan ajaran Islam, juga mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran (*amar ma'ruf nahyi munkar*).

Salah satu dalil yang sering dijadikan rujukan mengenai dakwah sebagai ajakan yaitu al-Qur'an Surat Ali Imran ayat 104, "Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung".⁷

Ayat di atas setidaknya menjelaskan tiga pengertian, yakni: Pertama, dakwah mempersuasi manusia kepada kebaikan (*al-khayr*), kedua dakwah sebagai ajakan untuk berbuat kebaikan yang diketahui oleh jiwa manusia dan membuat jiwa tentram karenanya, dan ketiga dakwah sebagai upaya pencegahan terhadap keburukan (*al-munkar*).⁸

Dalam ayat 110 dari Surat Ali Imran, Allah juga berfirman, "Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah".⁹

Sebagai suatu ajakan, al-Qur'an dalam Surat An-Nahl ayat 125 juga menegaskan, "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya

⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit di Ponegoro, 2006), h. 50

⁸ Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PSAP, 2005), h. 61

⁹ Department agama, *Op Cit*, h. 50

Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.”¹⁰

Ayat di atas jelas menekankan dakwah sebagai ajakan atau perintah untuk menyeru manusia ke jalan Tuhan. Cara mengajak yang dimaksud oleh ayat di atas yakni ajakan dengan hikmah dan memberi pelajaran yang baik. jika ada perbedaan dan perselisihan, maka Allah menyerukan agar orang Islam membantahnya dengan cara yang baik pula.

Spektrum makna dari kedua dari ayat di atas berkaitan dengan cara berdakwah. Al-Thabathaba'i menjelaskan perbedaan tiga cara sebagaimana tersurat dalam ayat tersebut.¹¹ *Pertama*, yang dimaksud al-hikmah dalam ayat di atas yakni mengajak orang lain dengan menerangkan orisinalitas kebenaran agama melalui pendekatan ilmu dan akal atau rasional. Cara kedua, yakni melalui nasehat atau pengajaran yang baik, yaitu peringatan yang baik yang dapat menggugah hati sasaran dakwah. Cara ketiga, yakni dilaksanakan melalui dialog atau komunikasi dua arah atau lebih.

b) Dakwah sebagai Komunikasi

Sebagaimana disinggung di atas, selain sebagai ajakan, dakwah juga sebagai sarana membangun komunikasi dengan orang lain yang seagama atau dengan pemeluk agama lain. Komunikasi mensyaratkan adanya proses pertukaran antara dua orang atau lebih yang setara. Proses komunikasi adalah proses perbincangan atau

¹⁰ *Op Cit*, h. 224

¹¹ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Vol. 12, t.t. h. 372

dialog. Kepada mereka yang tidak dapat dipengaruhi dengan ajakan atau hikmah, maka proses dakwah dapat dilakukan dengan menekankan adanya komunikasi baik langsung maupun tidak langsung.¹²

Dakwah sebagai komunikasi dalam Islam disebut *dakwah fardiyah*, yakni dakwah yang dilaksanakan oleh pribadi-pribadi kaum Muslim dengan cara komunikasi antarpribadi, *one to one*, seseorang kepada orang lain (satu orang), atau seseorang kepada beberapa orang dalam jumlah yang kecil dan terbatas.

Biasanya dakwah fardiah terjadi tanpa persiapan. Termasuk kategori dakwah seperti ini adalah menasihati teman sekerja, teguran, ajakan shalat, mencegah teman berbuat buruk, memberikan pemahaman tentang Islam kepada seseorang, dan sebagainya.

Dakwah di sini merupakan usaha bertatap-muka, berkata-kata atau berdialog, berbincang, dengan maksud agar teman komunikasi merasa dihargai. Hal ini pulalah yang dicontohkan Rasulullah SAW dalam membangun masyarakat Islam di awal perjuangannya. Beliau tidak hanya sebatas menyampaikan ayat atau firman Tuhan untuk mengajak umatnya sendiri, tetapi juga ikut berperan aktif dalam membangun komunikasi dengan pemeluk agama lain seperti pemeluk agama Yahudi dan Nasrani. Ketika dakwah langsung bersentuhan dengan masyarakat, tak ayal Rasul pun harus mempunyai “strategi” yang efektif. Salah satu bukti nyata dari keefektifan strategi Rasulullah dalam membangun proses komunikasi adalah dibentuknya Negara

¹² Wahyu Ilaihi, *Komunikasi Dakwah*, (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2010), h. 22

Madinah, yang terdiri bermacam suku, ras, dan agama bisa berdampingan dengan damai.

Ketika Rasulullah SAW menyampaikan wahyu pertama, adalah dengan menggunakan komunikasi langsung (*face to face*). Ajaran Islam diajarkan kepada orang per orang bahkan dalam situasi yang *silent*. Dan, hasilnya sangat efektif. Satu persatu menjadi pengikut Rasulullah dimulai dari istri beliau, Siti Khadijah, sahabat Abu Bakar, dan kemudian menyusul sahabat-sahabat yang lainnya.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Wali Songo ketika menyebarkan agama Islam di pulau Jawa. Dengan pendekatan kultural yang dikemas dengan apik, Islam bisa diterima oleh *mad'u* yang *nota bene* sudah mempunyai kepercayaan. Karenanya, penerapan strategi dakwah harus disesuaikan dengan kondisi *mad'u* untuk menghasilkan dakwah yang efektif dan tepat sasaran.

Antara dakwah dan komunikasi memiliki hubungan yang erat sejak lama. Komunikasi ada sejak kelahiran manusia, demikian pula dakwah sebagai kegiatan dan proses sudah ada sejak kelahirannya. Dakwah dikembangkan dengan ilmu komunikasi, dan ilmu komunikasi juga mengalami perluasan area dan perkembangan melalui intensitas dakwah, yang selalu membutuhkan kreatifitas dan pengembangan metode, materi dan sebagainya.

Dakwah sebagai proses informasi nilai-nilai keislaman membutuhkan apa yang dinamakan proses pengkomunikasian. Kandungan ajaran Islam yang didakwahkan merupakan sekumpulan pesan-pesan yang dikomunikasikan kepada manusia. Disinilah berlaku pola proses dakwah dengan proses komunikasi.

Sebenarnya dakwah itu sendiri adalah komunikasi, dakwah tanpa komunikasi tidak akan mampu berjalan menuju target-target yang diinginkan, demikian komunikasi tanpa dakwah akan kehilangan nilai-nilai Ilahi dalam kehidupan. Maka dari sekian banyak definisi dakwah ada sebuah definisi yang menyatakan, bahwa dakwah adalah proses komunikasi efektif dan kontinyu, bersifat umum dan rasional, dengan menggunakan cara-cara ilmiah dan sarana yang efisien, dalam mencapai tujuan-tujuannya.

Jalaluddin Rakhmat, sebagaimana dikutip Ahmad Anas, berpendapat bahwa juru dakwah atau orang yang menyampaikan (*tabligh*) pesan dakwah disebut dalam ilmu komunikasi sebagai komunikator atau orang yang menyampaikan pesan kepada pihak komunikan. Secara umum komunikasi memiliki kecenderungan menyampaikan pesan-pesan yang sifatnya lebih umum, baik tentang informasi yang sifatnya ilmiah ataupun yang lainnya. Komunikasi sendiri memiliki banyak keterkaitan dengan keilmuan-keilmuan umum seperti psikologi, serta ilmu-ilmu sosial lainnya.¹³

Komunikasi dan dakwah menurut Jalaluddin Rakhmat dengan menggabungkan ide dakwahnya melalui kemampuan berkomunikasi yang baik, sehingga jelas bahwa baik kata komunikasi ataupun dakwah secara khusus tidak memiliki kesamaan, namun secara umum kesamaan antara komunikasi dan dakwah pada pesannya dimana pesan pada keilmuan bidang komunikasi lebih bersifat umum

¹³ Ahmad Anas, *Paradigma Dakwah Kontemporer, Aplikasi Teoritis dan Praktis Dakwah sebagai Solusi Problematika Kekinian*, (Semarang, PT. Pustaka Rizki Putra, 2006), h. 30

sedangkan pesan yang ada dalam keilmuan bidang dakwah lebih khusus pada bidang keagamaan Islam .

c) Dakwah Pembangunan

Islam, menurut Abdurrahman Wahid, adalah agama yang terkait erat dengan ideologi dan pembangunan. Antara Islam dan pembangunan terkandung unsur yang saling terkait. Islam bukan hanya agama ibadah dan agama hukum, melainkan agama pemikiran (*din ulil-albab*), agama keadilan (*din 'adalah*), dan dengan sendirinya agama kesejahteraan (*din maslahah*).¹⁴

Dalam konteks dakwah, sebagai suatu syiar Islam, maka dakwah dengan sendirinya akan terhubung dengan proses pembangunan. Sebagai proses pembangunan, dakwah menekankan suatu karya atau kegiatan dalam rangka membangun kehidupan umat yang lebih baik. Islam sendiri merupakan suatu agama yang menekankan pembangunan pada umatnya, bahkan dapat dikatakan bahwa Islam adalah agama pembangunan. Untuk mewujudkan dakwah pembangunan, diperlukan dakwah atau suatu gerakan yang nyata guna menyebarkan kebaikan, perubahan, tuntunan. Oleh karena itu, agama Islam disebut agama dakwah yang menuntut semua pemeluknya menyebarkan ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya dengan cara yang damai.

Adapun yang dimaksud dakwah pembangunan ialah dakwah Islam yang pada dasarnya menyerukan dan mengajak umat manusia untuk melakukan transformasi

¹⁴ Abdurrahman Wahid, "Suatu Pengantar", dalam Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Shonhaji Sholeh, P3M, Jakarta, 1991, h. vi

pembangunan, menata kehidupan dan memperbaiki permukiman. Moeslim Abdurrahman dan Masyhur Amin menyebut “dakwah pembangunan” sebagai “dakwah transformatif”. Dalam hubungannya dengan perubahan sosial, dakwah transformatif lebih pas digunakan ketimbang dakwah pembangunan.

Bahkan menurut Moeslim Abdurrahman, dakwah transformatif adalah kritik atas model dan kecenderungan dakwah pembangunan sebagai suatu pesan penguasa (Orde Baru).¹⁵

3. Menuju Dakwah Kontemporer

Selain sebagai ajakan dan komunikasi, dakwah juga sebagai suatu praktek pembebasan. Sebagai praktek pembebasan, dakwah bertujuan mentransformasi ajaran-ajaran Islam menjadi suatu tindakan. Di sini dakwah bertujuan untuk membebaskan dirinya dari proses pembodohan, pemiskinan, dan ketidakadilan. Sebagai praktek pembebasan, para dai seharusnya mengajak para pemeluk agama untuk berjuang membebaskan diri dari berbagai masalah sosial; seperti masalah kemiskinan, masalah ketidakadilan sosial, dan permasalahan kemanusiaan.

Dakwah memang harus sanggup menawarkan suatu model ideal dari kehidupan yang dicita-citakan orang banyak. Gerakan dakwah juga dituntut harus terus responsif terhadap berbagai perubahan sosial yang terjadi sebagai akibat

¹⁵ Uraian mengenai dakwah transformatif berikut maknanya, lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial*, Erlangga, Jakarta, 2008, h. 12. Bandingkan dengan Masyhur Amin, “Dakwah Transformatif”, dalam M. Masyhur Amin (Ed), *Dinamika Islam: Sejarah, Transformasi dan Kebangkitan*, LKPSM, Yogyakarta, 1995, h. 183

interaksi antar kehidupan umat manusia di satu pihak dan tuntutan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di pihak lain.

Oleh karena itu, dakwah harus mampu memerankan dirinya sebagai suatu model pendekatan yang multidimensi, sehingga tetap relevan dengan berbagai persoalan segala tempat dan zaman.

Perubahan sosial menuju ke arah yang lebih baik yaitu ketika perubahan dalam segi struktur dan hubungan sosial yang ada tidak mengalami kebekuan. Bisakah arah perubahan sosial diramalkan dan dikendalikan? Sampai kini masih menjadi perdebatan, terutama di kalangan ilmuwan sosial. Sebagian dari mereka menolak kemungkinan manusia memberi arah atau mengarahkan perubahan sosial. Karena manusia sebagai makhluk ketidakpastian.

Namun demikian, ada juga yang berpendapat sebaliknya. Bahwa manusia dapat memberikan pengaruh tertentu terhadap arah perubahan sosial. Merujuk pendapat terakhir, perubahan sosial yang direncanakan disebut dengan beberapa istilah, di antaranya: rekayasa-sosial, perencanaan-sosial, dan manajemen-perubahan sosial.

Dakwah kontemporer menekankan agar para ilmuwan sosial sepakat bahwa arah perubahan sosial suatu bangsa dapat diramalkan, diarahkan dan direncanakan. Perubahan sosial yang bergerak melalui rekayasa sosial terutama dapat dimulai dari perubahan individual. Francis Fukuyama (2000), ketika menjelaskan “modal sosial” dalam berdemokrasi, mengatakan demokrasi sangat ditentukan oleh modal sosial yang mendukungnya. Modal sosial adalah sekumpulan berbagai unit dalam sebuah

masyarakat. Unit terkecil kumpulan sosial adalah keluarga yang terdiri dari individu-individu. Jika individu dalam keluarga ini baik, dia akan memiliki dampak pada unit yang lebih besar, yakni masyarakat sebagai modal demokrasi.¹⁶

Dalam konteks dakwah, arah perubahan yang dituju adalah pembentukan *khairu ummah*. Dalam Al Quran *khairu ummah* disebut dengan istilah *ummah muslimah* atau *ummat wasath*, sebagaimana dalam QS Al-Baqarah ayat 128 dan 143.

*“Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk-patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) di antara anak cucu kami umat yang tunduk patuh kepada Engkau (Ummat Muslimah) dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadah haji kami. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penerima taubat lagi maha penyayang.”*¹⁷

*“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan (umat wasath) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...”*¹⁸

Berdasarkan pembahasan mengenai dakwah dalam hubungannya dengan rekayasa sosial di atas, maka pada bagian ini dapat diambil beberapa kesimpulan. Dalam perspektif dakwah kontemporer, rekayasa sosial merupakan strategi yang efektif dalam mengajak manusia untuk memahami, menghayati dan ajakan mengamalkan ajaran-ajaran Islam. Dakwah kontemporer bukan lagi sekadar ceramah atau penyampaian pesan-pesan agama satu arah kepada kaum muslim, melainkan mencakup spektrum yang amat luas, mulai dari dakwah sebagai suatu ajakan, dakwah

¹⁶ Luthfi Assyaukanie, “Dua Abad Islam Liberal”, dalam *BENTARA*, Jumat, 02 Maret 2007

¹⁷ Departemen Agama, *Op Cit*, h. 15

¹⁸ *Op cit*, h. 17

hubungannya dengan komunikasi dua arah dan dialog, serta dakwah dalam konteks pembebasan dan pembangunan masyarakat. Yang dimaksud pembangunan masyarakat di sini yaitu civil society.

Dalam perkembangannya di Tanah Air, konsep civil society diperebutkan maknanya, oleh Muslim tradisional dan Muslim modernis.¹⁹ Muslim tradisional menerjemahkan konsep civil society menjadi “masyarakat sipil”. Dalam konsep ini, masyarakat sipil dipandang sebagai bentuk resistensi dan perlawanan sosial terhadap ideologi negara yang begitu dominan, sehingga sebagai wahana demokratisasi konsep masyarakat sipil diorientasikan kepada upaya penciptaan posisi masyarakat yang berdaya vis-à-vis negara.

Sedangkan Muslim modernis menerjemahkan konsep civil society menjadi “masyarakat madani”. Implikasi pemikiran yang dikembangkan kelompok modernis cenderung bersifat akomodatif terhadap negara. Dalam pengertian di atas, dakwah kontemporer mengeksplorasi keduanya.

Berbagai dimensi dan bentuk dakwah tersebut kini relevan dikembangkan di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang sedang membangun.

B. Dakwah Transformatif

1. Definisi Konseptual Dakwah Transformatif

Dalam melakukan perubahan sosial di zaman sekarang akan sulit untuk mewujudkan kehidupan agama yang riil dan lebih adil, jika kita hanya menggunakan

¹⁹ Hendro Prasetyo, Ali Munhanif, dkk, *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, cet pertama (Jakarta: GPU, 2002).

pendekatan dakwah yang biasa, dalam arti dakwah konvensional. Sebab, keadaan sudah begitu kompleks, dan untuk mewujudkannya, dibutuhkan dakwah yang berorientasi pada perubahan sosial, salah satunya dakwah transformatif.

Menurut Musthafa Hamidi, dakwah transformatif merupakan model dakwah yang tidak hanya mengandalkan dakwah verbal (konvensional) untuk melakukan perubahan sosial, dengan materi keagamaan kepada masyarakat yang memposisikan dai sebagai penyebar pesan keagamaan, tapi juga menginternalisasikan pesan tersebut ke dalam kehidupan riil dengan melakukan pendampingan secara langsung.²⁰

Menurut Irfan Fahmi, dakwah transformatif adalah sebuah gagasan yang kegiatan dakwahnya, dilakukan oleh para dai, diharapkan dapat memberi dampak nyata dalam mengubah keadaan dan kondisi umat/masyarakat menjadi lebih baik.²¹

Menurut Moeslim Abdurrahman, dakwah transformatif adalah suatu dakwah alternatif yang muncul sebagai kritik atas gagasan modernisasi (developmentalisme), yang dianggap gagal mengatasi kesenjangan sosial, ketidakadilan sosial, sehingga dakwah model ini berorientasi mentransformasikan lingkungan yang tidak adil kepada lingkungan yang lebih adil dan manusiawi yang disebabkan ideologi pembangunan.²²

Gagasan ini pada dasarnya memiliki komitmen sebagai “makhluk sosial-politik” (*zoon politicon*) terhadap mereka yang tertindas dan tersisih dari perubahan

²⁰ Musthafa Hamidi, “Dakwah Transformatif Melalui Filanthropi Atau Dakwah Sosial” dalam www.fahrurrozidahan.blogspot.com dibuka pada 7 Februari 2016 pukul 17.00 wib

²¹ Irfan Fahmi, “Dakwah Transformatif dan Kerja Advokasi” dalam www.ifadvokat.com dibuka 13 Februari 2016 pukul 17.00 wib

²² Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 37

sosial, sehingga bersama-sama berusaha mengusahakan pembebasan. Konsep yang ditawarkan oleh gagasan ini, dekat dengan gagasan *cultural studies*.

Cultural studies pada mulanya adalah "gerakan akademis" yang multidisipliner (melibatkan sastra, sejarah, antropologi, dan filsafat sekaligus), tapi dalam perkembangannya juga melampaui dinding disiplin ilmu, bahkan dinding akademis. Pretensinya bukanlah kajian-kajian yang steril yang selama ini tampak dalam disiplin akademis yang ada, melainkan kajian yang berwatak emansipasi, yakni berpihak kepada yang terpinggirkan dan tak tersuarakan (*the subaltern*)—baik dari segi kelas sosial, ras, maupun gender—dalam kanon resmi suatu kebudayaan.²³

Simon During, dalam pengantar buku *The Cultural Studies Reader* (1993), menunjukkan dua jalur genealogi *cultural studies*. Jalur pertama adalah mereka yang melihat kebudayaan sebagai efek hegemoni.²⁴ Istilah hegemoni, kita tahu, berasal dari Antonio Gramsci, seorang Marxis Italia. Hegemoni berarti dominasi yang berlangsung tidak dengan cara paksaan yang kasat mata melainkan dengan persetujuan (*consent*) dari pihak yang didominasi. Dalam bingkai hegemoni inilah kebudayaan terletak. Kebudayaan bukanlah ekspresi sistem nilai suatu komunitas yang mencerminkan identitas kolektif, melainkan alat yang memungkinkan hegemoni itu berfungsi dalam sistem dominasi.

Perintis jalur ini adalah Raymond Williams, Marxis dari Inggris, ketika ia mengkritik fenomena terlepasnya "budaya" dari "masyarakat" dan terpisahnya "budaya tinggi" dari "budaya sebagai cara hidup sehari-hari". *Cultural studies* jenis ini lebih menekankan

²³ Ahmad Sahal, "Cultural Studies" dan Tersingkirnya Estetika", *KOMPAS*, Jumat, 2 Juni 2000.

²⁴ *Ibid*

pembacaan budaya sebagai tindakan kontra hegemoni, resistensi terhadap kuasa "dari atas", dan pembelaan terhadap subkultur.

Sedangkan *cultural studies* jalur kedua, yang mendapat banyak pengaruh dari pemikiran poststrukturalisme Perancis, terutama Michel Foucault, menggeser perhatiannya dari kontra hegemoni dan resistensi terhadap kuasa "dari atas" menuju perayaan terhadap kemajemukan satuan-satuan kecil.²⁵ Kekuasaan bersifat menyebar dan merata dalam setiap hubungan dalam masyarakat, dan karena itu hanya bisa dihadapi dengan semacam *micro-politics*, yang pernah dirumuskannya sebagai *insurrection of the subjugated knowledges* (membangkitkan pengetahuan-pengetahuan yang tertekan), kata Foucault.

Pada titik inilah *cultural studies* tegak berdiri. Kajian-kajian dengan label multikultural, postkolonial, feminis, *gay* dan lesbian, etnik dan kulit berwarna, untuk menyebut beberapa yang menonjol, adalah upaya membangkitkan pengetahuan tertekan itu. Gagasan transformatif berada pada jalur kedua.

Mansour Fakih mengatakan, konsep transformatif selalu berhubungan dengan kekuasaan, baik kekuasaan yang demokratis maupun otoritarian. Kekuasaan dapat diartikan sebagai kultur dan struktur, dimana kecenderungan kekuasaan adalah kemapanan yang melahirkan hegemoni, maka kultur selalu bertaut dengan struktur.²⁶ Dakwah transformatif bergerak melalui basis struktur dan kultur ini sebagai basis perjuangan terhadap kekuasaan menindas.

Banyak di antara perubahan dan perkembangan masyarakat merupakan hal-hal yang sama sekali baru dan tidak memiliki preseden di masa lalu, baik yang

²⁵ Ibid

²⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet, ke-12, 2008) h. 40

berkenaan dengan pola pikir, pola hidup dan perilaku masyarakat. Sehingga dakwah transformatif merupakan suatu jawaban, karena aktivitas dan sifatnya yang dinamis, dalam merespon pelbagai permasalahan kehidupan masyarakat. Dakwah transformatif juga berfungsi sebagai alat dinamisator dan katalisator atau filter terhadap berbagai perubahan, apalagi yang menindas di masyarakat.²⁷

Dakwah transformatif selalu berkaitan dengan kemiskinan: kemiskinan, adalah sebuah pangkal dari kekufuran. Kemiskinan bisa menyempitkan nurani dan martabat manusia, juga bisa menyebabkan manusia menjadi lemah karena kekurangan makan, gizi, vitamin, karbohidrat dan mengakibatkan daya tubuh menjadi lemah dan mudah terkena penyakit. Ada tiga pendekatan Islam tentang kemiskinan. Pertama mendorong manusia untuk mencari rizki. Kedua perintah infak, sedekah dan lain sebagainya untuk membebaskan manusia dari kemiskinan. Ketiga, mengancam orang yang kaya yang tidak menafkahkan harta kekayaannya untuk kepentingan umat.

Dengan pendekatan pemberantasan kemiskinan yang diajarkan Islam itu, maka dakwah transformatif memerangi segala yang menghambat terbebasnya manusia dari kemiskinan, termasuk kebodohan.

²⁷ Bukhari, *Desain Dakwah Untuk Pembinaan Keagamaan Komunitas Elit Intelektual*, dalam *Jurnal Ulumul Quran*, Volume XII, No. 2, Desember, 2008.h. 1-2. Yang dimaksud *dinamisator* yaitu suatu hal atau benda yg menyebabkan timbulnya tenaga untuk selalu bergerak. Sedangkan *katalisator* adalah sesuatu yg menyebabkan terjadinya perubahan dan menimbulkan kejadian baru atau mempercepat suatu peristiwa

2. Sejarah Dakwah Transformatif

Dakwah sebagai alat pembebasan manusia telah diajarkan oleh Rasulullah SAW, di mana dakwah Islam berfungsi sebagai transformator sosial budaya, yang berakar pada keyakinan adanya Tuhan yang Maha Esa, *tauhid*.

Pada masa Rasul, ketika itu masyarakat dunia bangsa Arab khususnya paganistik, penyembah berhala dan berorientasi pada kehidupan yang bersifat materialistik. Orientasi materialistik dikenal dalam Al-Qur'an sebagai *hamiyyatul jahiliyyah*, kebanggaan jahiliyah, kebanggaan atas keturunan, kekayaan dan kekuasaan. Manusia tidak lagi otonom sebagai/khalifah Tuhan, melainkan hamba dan deterministik pada *hamiyyatul jahiliyyah* tersebut. Agama paganistik yang membuahkan pada kehidupan materialistik berakibat tumbuhnya rukun sosial yang *tidak humanistik*, yaitu: *permusuhan*, *kedzaliman* dan *diskriminatif* serta *perbudakan* manusia atas manusia.

Allah SWT melihat adanya pergeseran ini, pergeseran dari agama Ibrahim yang hanif lagi hanya tunduk, taslim kepadaNya menjadi agama paganis yang tunduk pada materi. Untuk itu, kemudian Allah SWT menyiapkan seorang Nabi besar, yaitu Muhammad SAW. Muhammad SAW benar-benar mangakui betapa beliau benar-benar mempersiapkan untuk misi suci itu, dalam sabdanya: “*Addabani Rabbi Fa ahsana ta’dibi*”, “Aku benar-benar dididik oleh Tuhanku, maka menjadi baguslah pendidikanku”.

Muhammad SAW terlahir dalam keadaan yatim, ayahnya meninggal dunia sebelum beliau lahir, Abdullah namanya. Namun ibunya Aminah membawa beliau

berziarah ke makam ayahnya. Setelah itu ibunya wafat, maka beliau berada dalam tanggungan kakeknya, Abdul Muthalib, lalu pamannya Abu Thalib. Latar belakang ini, membawa beliau percaya diri, *I'timad alan nafs*. Beliau pernah menjadi gembala kampong untuk mendapatkan upah, namun beliau juga pernah kongsi dagang, sehingga terbentuklah pada diri beliau jiwa yang tabah, stabil dan dinamis. Pada umur 15 tahun beliau ikut dalam perang *fijar* pada bulan diharamkan berperang bagi bangsa arab, pada umur 25 tahun beliau menikah dengan Khadijah dan pada umur 35 tahun beliau menjadi juru damai dalam cekcok peletakan *hajar aswad*. Pengalaman ini membawa beliau bersikap berani, tegas, namun tetap arif dan bijaksana. Dibalik itu beliau juga berfikir dan merenung tentang nasib yang menimpa kaumnya, sampai beliau *ber-tahanuts* di Gua Hira' untuk mendapatkan petunjuk bagaimana cara merubah nasib kaumnya yang deterministic pada nilai-nilai jahiliyyah.

Pada saat itu beliau dikenal sebagai *Al Amin*, orang yang dapat dipercaya, berkat didikan Tuhannya. Dalam *bertahanuts* itu beliau mendapatkan jalan keluar tentang misi dakwah yang harus diemban untuk merubah keadaan masyarakat, yaitu surat Al-Alaq, 1-5. Misi beliau adalah, (1) tauhid, sebagai lawan dari pandangan hidup paganisme yang materialistik, *bismi rabbika*, (2) persaudaraan antara manusia, sebagai lawan dari permusuhan, sebab mereka asalnya sama, yaitu dari segumpal darah, *min alaq*, (3) persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang sama terhadap sesamanya, *musawah* sebagai lawan dari sistem sosial yang diskriminatif, (4) kemerdekaan, *hurriyah* sebagai lawan dari kedzaliman sosial. Untuk melicinkan misi ini, beliau menjadikan dakwah islam sebagai gerakan kultural, dengan cara

melakukan transformasi pemikiran, *iqra'*, bacalah; *al qalam*, pena, sebelum melakukan transformasi sosial.

Agar dakwah yang dilaksanakan itu benar fungsional dan mempunyai peranan transformatif, maka beliau mempersiapkan diri dengan jiwa yang besar, *wa rabbaka fakabbir*, teguh dan ulet, *wa lirabbika fashbir*; bersih dan tulus lahir dan batin, *wa tsiyabaka fathahir*, menjauhi perbuatan yang merusak kepribadiannya, *wa rujza fahjur*, banyak memberi, tanpa pamrih, *wala tamnun fastaksir*. Kepribadian beliau yang paripurna itu terbentuk sebelum beliau menjadi Nabi, empat puluh tahun yang lalu. Melalui daya pikir yang jitu, ijtihad dan daya juang yang tangguh, dalam jangka waktu kurang lebih 22 tahun, terciptalah masyarakat tauhid dengan rukun sosial persuadaraan, persamaan, kemerdekaan, dan keadilan sosial yang berpusat di Kota Nabi (*madinatun Nabi*).

Ada upaya untuk merusak masyarakat yang telah dibangun oleh beliau itu, ketika beliau wafat. Pada saat itu ada kelompok pembangkang, yang tidak membayar zakat; ada kelompok yang menyatakan keluar dari Islam, murtad dan ada pula kelompok yang dipimpin oleh orang yang mengaku-aku Nabi, *matanabbi*. Namun tantangan itu semua dapat ditangani secara tuntas oleh Abu Bakar, khalifah pengganti kepemimpinan Nabi. *Yang lama musnah masa pun berubah, dan di atas puing reruntuhan, mekarlah kehidupan baru.* (Schiller; Wilhelm Tell). Bilal, Ammar Bin Yasir, Salman Al Farisi kini dari perbudakan, hidup sejajar dengan khalifah Rasul serta sahabat yang lain, mereka adalah *ashabi*, sahabat-sahabatku, kata Nabi SAW.

Setelah berhasil Jazirah Arab sebagai “pilot proyek” dalam menjalankan missinya, beliau melakukan tabligh peradaban ke luar jazirah Arab melalui korespondensi yang dibawa oleh sahabat-sahabat beliau. Beliau mengirimkan surat ke Kisra di Persia, Gubernur Romawi di Damaskus, Raja Hudzah di Yamamah, Kaisar di Romawi, Raja Muqauqis, Raja Najasi di Habsyi, Gubernur Persia di Bahrain, seorang suku Khuzzah, Raja Uman dan Amir Bashrah. Kemudian dilanjutkan dengan gerakan pembebasan pada masa Al Khulafah Rasyidun, sehingga Damaskus, Baitul Maqdis, Mesopotamia, Babilonia, Hulwan, Nihawand, Isfahan, Persia, Iskandariah, Mesir dan Tripoli berada dalam pangkuan Islam, karena islam menjanjikan kemerdekaan, sementara penguasa mereka bertindak dzalim dan memperbudak rakyatnya.

Gerakan ini dilanjutkan oleh Dinasti Bani Umayyah. Di sebelah barat, Tunisia, Al Jazair, Maroko, Dan Andalusia, di sebelah timur Usbekistan, Sind, Sungai Syr Darya, Dan Sungai indus berada dalam wilayah Islam. Setelah itu islam tersebar ke Cina, India, Nusantara, dst. Menurut pengarang buku *A Concise History of Islam*, pada umumnya bangsa-bangsa yang berada dalam wilayah Islam itu diperlakukan secara baik dan tidak dipaksa memeluk agama Islam. Mengapa dakwah islam itu menjangkau di luar ajazirah Arab? Pada hakekatnya nilai-nilai jahiliyah berlaku secara umum saat itu, sementara jazirah Arab berstatus sebagai sample.

Setelah Nabi Muhammad SAW berhasil mempersatukan bangsa Arab di bawah kepemimpinannya dan generasi penerus dengan penuh semangat juang dapat melanjutkan missi beliau dengan mengadakan *tabligh peradaban*, maka terjadilah

kontak Islam dengan kebudayaan setempat, sehingga pada dinasti Abbasiyah Islam menjadi pusat peradaban dunia. Hal ini karena dukungan oleh apresiasi khalifah terhadap ilmu dan ilmuan, adanya legitimasi ajaran agama, agar umatnya banyak membaca, berilmu dan berfikir, di samping adanya kontak di atas.

Pada saat itu kota-kota besar Islam; Baghdad, Andalusia, dan Mesir menjadi pusat aktivitas peradaban dan kebudayaan. Di kota itu lahir universitas-universitas, para ilmuan, filosof, para mujtahid, perdagangan, kesenian, dsb. Masa ini dikenal dalam sejarah Islam sebagai *Al Ashrudz Dzahabi*, masa keemasan. P.K. Hitti mengatakan: “Zaman ini menjadi kesaksian dari suatu kesadaran kerohanian yang paling utama dalam sejarah Islam, dan yang paling berarti dalam semua dunia alam pikiran dan kebudayaan”.

Jadi dalam perjalanannya yang panjang itu dakwah Islam melakukan tiga gelombang transformasi. *Gelombang pertama*, transformasi sosial secara kualitatif, dari masyarakat Arab Jahiliyah ke masyarakat Islam. *Gelombang kedua*, transformasi secara kuantitatif, dengan melakukan perluasan wilayah Islam di luar jazirah Arab. *Gelombang ketiga*, transformasi peradaban, di mana Islam dapat menyerap puncak – puncak peradaban Yunani, Persia, Romawi, India, Cina, Mesopotamia, dsb. Sehingga Islam menjadi pusat peradaban dunia, saat itu.²⁸

²⁸ Masyhur Amin, *Dinamika Islam: Sejarah Transformasi Dan Kebangkitan*, (Yogyakarta: LKPSM), h. 182-186

3. Karakteristik Dakwah Transformatif

Menurut Fahrurrozi, ada lima indikator yang mesti melekat dalam dakwah transformatif, yaitu:

- a) Dari aspek materi dakwah ada perubahan yang berarti; dari materi *ubudiyah* ke materi sosial. Dalam konteks ini, para juru dakwah mulai menambah materi dakwahnya pada isu-isu sosial, seperti korupsi, kemiskinan dan penindasan. Sehingga para juru dakwah tidak lagi hanya berkuat pada materi *ukhrawi*. Dari substansi materi juga ada perubahan, dari materi dakwah yang eksklusif ke inklusif. Para juru dakwah tidak lagi menyampaikan materi dakwah yang memojokkan atau memusuhi non-muslim. Kecenderungan selama ini para juru dakwah sering menyampaikan dakwah yang bernada permusuhan terhadap agama lain. Padahal, cara ini justru membuat masyarakat ikut memusuhi agama lain hanya karena agamanya yang berbeda. Oleh karena itu, materi dakwah yang inklusif mesti menjadi kata kunci dalam dakwah transformatif.²⁹

²⁹ Fahrurrozid mengutip Musthafa Hamidi, *Dakwah Transformatif*, h. 5. Dalam artikel "Dakwah Transformatif Tuan Guru Di Lombok (Studi Komunikasi Relasional)" dalam www.fahrurrozidahlan.com diakses 27 Januari 2016 pukul 17:00 wib, lihat juga elaborasinya dalam Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), Cet.3.

- b) Dari aspek metodologi terjadi perubahan; dari model monolog ke dialog. Para juru dakwah semestinya cara penyampaian dakwahnya, tidak lagi menggunakan pendekatan monolog, melainkan terus melakukan dialog langsung dengan jamaah. Sehingga problem yang dihadapi masyarakat dapat langsung dicarikan solusinya oleh juru dakwah dengan kemampuan yang dimilikinya. Dakwah yang menggunakan pendekatan monolog cenderung melakukan indoktrinasi kepada jamaah, padahal Islam tidak hanya indoktrinasi, melainkan juga pencerahan terhadap jamaah.³⁰
- c) Menggunakan institusi yang bisa diajak bersama dalam aksi. Para juru dakwah mesti menggunakan institusi sebagai basis gerakan agar apa yang dilakukannya mendapatkan legitimasi yang lebih kuat. Jaringan dan sumber daya tidak hanya milik sendiri, melainkan juga ada pada orang lain. Karena itu, institusi menjadi sesuatu yang penting untuk menjadi basis dari gerakan sosial. Itu sebabnya, agar para juru dakwah lebih mudah melakukan pendampingan masyarakat, mereka perlu menggunakan institusi yang kuat.³¹

³⁰ *Ibid*, h. 5.

³¹ Musthafa Hamidi, et.al, *Op Cit*, h. 6.

- d) Ada wujud keberpihakan pada kaum lemah (*mustad'afin*). Para juru dakwah terketuk hatinya untuk melakukan usaha-usaha sosial untuk kepentingan kaum tertindas di daerahnya semisal kasus penggusuran tanah, pencemaran lingkungan, penggusuran nelayan dan petani. Rasa empati sosial merupakan prasyarat bagi juru dakwah yang menggunakan pendekatan transformatif.
- e) Para juru dakwah melakukan advokasi dan pengorganisasian masyarakat terhadap suatu kasus yang terjadi di daerahnya agar nasib para petani, nelayan, buruh, dan kaum tertindas lainnya didampingi. Inilah puncak dari para juru dakwah yang menggunakan pendekatan transformatif. Hasil akhir dari dakwah transformatif adalah mencetak para juru dakwah yang mampu melakukan pendampingan terhadap problem-problem sosial yang dihadapi masyarakat.³²

Dalam konteks inilah, penyebaran dakwah di masyarakat mesti dilandasi oleh visi tentang perdamaian, kesalehan sosial dan sesuai dengan cita-cita agama yang mendorong pada perubahan ekspresi beragama yang inklusif dan toleran.

³² Musthafa Hamidi, et.al., *Op Cit*, h. 7, lihat juga, Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual: Refleksi Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1998), cet. X. Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus* (Bandung: Mizan, 1998), cet. IX. M. Bambang Pranowo, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Yogyakarta: Adicita, 1999).

Di sini, para aktivis dakwah (daf) memiliki peranan yang strategis dalam merubah pandangan keagamaan masyarakat. Sebab pemahaman keagamaan masyarakat biasanya sangat dipengaruhi oleh para juru dakwah (tuan guru, ustadz, dai, *kyai*, dll). Pada gilirannya, dengan kemampuan strategi dakwah yang memadai dan pemahaman keagamaan yang luas (komprehensif), masyarakat sebagai objek dakwah akan berubah cara pandang keagamaannya.

C. Latar Belakang Munculnya Dakwah Transformatif

1. Kegagalan Modernisasi Mengatasi Ketimpangan Sosial

Dakwah transformatif bermula dari pertanyaan, kenapa agama dewasa ini sepertinya tidak berpengaruh secara signifikan dalam proses pembelaan terhadap kemiskinan. Dalam banyak kasus, mengapa agama justru tampak berkolaborasi dengan kekuasaan dalam menistakan kemiskinan? Apa yang terjadi dengan agama-agama saat ini? Masihkah agama hadir dalam ranah kemanusiaan untuk membebaskan kemiskinan dan marginalitas sosial?

Banyak jawaban yang dapat muncul dari pertanyaan-pertanyaan menggoda tersebut. Secara parsial, dapat dikatakan beberapa hal. *Pertama*, pemimpin agama yang diikuti oleh umat mereka masing-masing telah melakukan asketisme yang tidak sehat, egoisme personal dan individual, dalam bentuk manipulasi orang-orang fanatik *violent*.³³ Penganut agama (terutama para elite) terlalu defensif untuk agama dan

³³ Martinus Dogma Situmorang, *Makalah Agama dan Kemiskinan*, dalam Dialog Antaragama yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Antar Komunitas (PUSAKA) Padang, tahun 2008, h.5.

keagamaan mereka, tanpa berani melihat nilai kemanusiaan, baik personal maupun kelompok, dari komunitas di luar diri mereka.

Kedua, agama telah terseret dan tergelincir ke ranah pemahaman ritual-seremonial yang terlalu rigid dan kaku. Keberagamaan dalam pengertian religiositas (iman) berubah menjadi aksesori iman atau aksesori agama, seperti kewajiban mengenakan simbol-simbol keagamaan lainnya, regulasi kewajiban berjilbab, menjamurnya perda-perda bernuansa syariat,³⁴ membludaknya jamaah haji atau juga ziarah ke tempat-tempat suci di tengah negara yang semakin terpuruk dan ancaman krisis pangan, dan lain sebagainya.

Ketiga, agama telah dikooptasi sehingga gampang ditekuklututkan dan dininabobokkan serta dibungkam oleh kekuasaan dengan berbagai dalih dan strategi. Misalnya, munculnya fatwa-fatwa berwajah radikal, yang serba mengharamkan sesuatu yang berbeda dengan pengalaman keagamaan tertentu.

Keempat, munculnya fenomena beragama, tapi kurang beriman. Pusat keberagamaan kita banyak, tapi bukan kepada Tuhan. Sesembahan kita banyak, yakni kepada “*ilah-ilah* selain Allah”.³⁵ Gambaran beragama yang beriman itu akan lebih terasa manakala pembelaan terhadap kemanusiaan tidak lebih *concern* dibanding sembah sujud kepada Tuhan. Terdapat dikotomi yang tajam, antara karakter vertikal

³⁴ Riset Sudarto tentang perda-perda bernuansa agama di Pusat Studi Antar Komunitas (PUSAKA) Padang, sejak tahun 2004-2007, lihat Sudarto, *Wacana Islam Progresif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), h. 19

³⁵ Nurcholish Madjid (Cak Nur) menerjemahkan *laa ilaaha illallaah* sebagai tiada tuhan selain Tuhan. Cak Nur hendak mengatakan, problem kemanusiaan bukanlah ateisme, melainkan pemindahan obyek sesembahan kepada selain Tuhan. Caknur menguraikannya dengan lebih lengkap dalam karya monumentalnya, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina), h. li.

dan horizontal dalam agama dan keberagamaan. *Gap* terlihat sangat menganga. Satu sisi, karakter vertikal membuat kita menatap terlalu tinggi, sehingga cenderung individual, sedangkan di sisi lain, ranah horisontal terlalu memutlakkan horisontal sosial yang diberi lebel keagamaan dengan peluang penyimpangan dan manipulasi yang amat besar terhadap ide sebagai manusia bertuhan.

Hal di atas, adalah sisi internal yang membangkitkan dakwah transformatif. Sisi eksternalnya, berhubungan dengan konsep dakwah transformatif secara global.

Pemikiran yang bercorak transformatif, sebenarnya bukan gejala khas Indonesia, tetapi terjadi di berbagai belahan dunia. Di Amerika latin, munculnya teologi pembebasan sebagai kritik atas teologi pembangunan (modernisme) yang menciptakan kesenjangan sosial. Berikut penjelasan tentang teori pembangunan atau modernisasi.

Menurut Rustow, Pembangunan, dalam arti proses, diartikan sebagai modernisasi yakni pergerakan dari masyarakat pertanian berbudaya tradisional ke arah ekonomi yang berfokus pada rasional, industri, dan jasa. Untuk menekankan sifat alami ‘pembangunan’ sebagai sebuah proses, Rostow menggunakan analogi dari sebuah pesawat terbang yang bergerak sepanjang lintasan terbang hingga pesawat itu dapat lepas landas dan kemudian melayang di angkasa.

Pembangunan, dalam arti tujuan, dianggap sebagai kondisi suatu negara yang ditandai dengan adanya: a) kemampuan konsumsi yang besar pada sebagian besar masyarakat, b) sebagian besar non-pertanian, dan c) sangat berbasis perkotaan.³⁶

Sebagai bagian teori modernisasi, teori ini mengkonsepsikan pembangunan sebagai modernisasi yang dicapai dengan mengikuti model kesuksesan Barat. Para pakar ekonomi menganggap bahwa teori pertumbuhan ekonomi ini merupakan contoh terbaik dari apa yang diistilahkan sebagai ‘teori modernisasi’.

Pertumbuhan ekonomi bisa dibedakan ke dalam 5 tahap: Masyarakat Tradisional (*the traditional society*), Prasyarat untuk Tinggal Landas (*the preconditions for take-off*), Tinggal Landas (*the take-off*), Menuju Keketidewasaan (*the drive to maturity*), dan Masa Konsumsi Tinggi (*the age of high mass-consumption*).

1) Masyarakat Tradisional

Masyarakat yang fungsi produksinya terbatas yang ditandai oleh cara produksi yang relatif masih primitif (yang didasarkan pada ilmu dan teknologi pra-Newton) dan cara hidup masyarakat yang masih sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai yang kurang rasional, tetapi kebiasaan tersebut telah turun temurun. Tingkat produktivitas per pekerja masih rendah, oleh karena itu sebagian besar sumberdaya masyarakat digunakan untuk kegiatan sektor pertanian. Dalam sektor pertanian ini, struktur sosialnya bersifat hirarkhis yaitu mobilitas vertikal anggota masyarakat dalam

³⁶ Diposkan oleh Henry Siregar, “Teori Pertumbuhan Ekonomi Menurut W.W. Rostow”, dalam <http://henrysiregar.blogspot.co.id/2014/06/teori-pertumbuhan-ekonomi-menurut-ww.html>, dibuka tanggal 17 Oktober 2016 pukul: 09.30 WIB

struktur sosial kemungkinannya sangat kecil. Maksudnya adalah bahwa kedudukan seseorang dalam masyarakat tidak akan berbeda dengan nenek moyangnya.

Sementara itu kegiatan politik dan pemerintah pada masa ini digambarkan Rostow dengan adanya kenyataan bahwa walaupun kadang-kadang terdapat sentralisasi dalam pemerintahan, tetapi pusat kekuasaan politik di daerah-daerah berada di tangan para tuan tanah yang ada di daerah tersebut. Kebijaksanaan pemerintah pusat selalu dipengaruhi oleh pandangan para tuan tanah di daerah tersebut.

2) *Tahap Prasyarat Tinggal Landas*

Tahap prasyarat tinggal landas ini didefinisikan Rostow sebagai suatu masa transisi di mana masyarakat mempersiapkan dirinya untuk mencapai pertumbuhan atas kekuatan sendiri (*selfsustained growth*). Menurut Rostow, pada tahap ini dan sesudahnya pertumbuhan ekonomi akan terjadi secara otomatis. Tahap prasyarat tinggal landas ini mempunyai 2 corak:

1. Pertama adalah tahap prasyarat lepas landas yang dialami oleh negara-negara Eropa, Asia, Timur Tengah, dan Afrika, di mana tahap ini dicapai dengan perombakan masyarakat tradisional yang sudah lama ada.
2. Kedua adalah tahap prasyarat tinggal landas yang dicapai oleh negara-negara yang *born free* (menurut Rostow) seperti Amerika Serikat, Kanada, Australia, Selandia Baru, di mana negara-negara tersebut mencapai tahap tinggal landas tanpa

harus merombak sistem masyarakat yang tradisional. Hal ini disebabkan oleh sifat dari masyarakat negara-negara tersebut yang terdiri dari imigran yang telah mempunyai sifat-sifat yang dibutuhkan oleh suatu masyarakat untuk tahap prasyarat tinggal landas.

Seperti telah diungkapkan di muka, Rostow sangat menekankan perlunya perubahan-perubahan yang multidimensional, karena ia tak yakin akan kebenaran pandangan yang menyatakan bahwa pembangunan akan dapat dengan mudah diciptakan hanya jika jumlah tabungan ditingkatkan. Menurut pendapat tersebut tingkat tabungan yang tinggi akan mengakibatkan tingkat investasi tinggi pula sehingga mempercepat pertumbuhan ekonomi yang dicerminkan oleh kenaikan pendapatan nasional. Namun menurut Rostow pertumbuhan ekonomi hanya akan tercapai jika diikuti oleh perubahan-perubahan lain dalam masyarakat. Perubahan-perubahan itulah yang akan memungkinkan terjadinya kenaikan tabungan dan penggunaan tabungan itu sebaik-baiknya.

Perubahan-perubahan yang dimaksudkan Rostow misalnya kemampuan masyarakat untuk menggunakan ilmu pengetahuan moderen dan membuat penemuan-penemuan baru yang bisa menurunkan biaya produksi. Disamping itu harus ada pula orang-orang yang menggunakan penemuan baru tersebut untuk memodernisir cara produksi dan harus didukung pula dengan adanya kelompok masyarakat yang menciptakan tabungan dan meminjamkannya kepada wiraswasta (*entrepreneurs*) yang inovatif untuk meningkatkan produksi dan menaikkan produktivitas.

Singkatnya, kenaikan investasi yang akan menciptakan pembangunan ekonomi yang lebih cepat dari sebelumnya bukan semata-mata tergantung kepada kenaikan tingkat tabungan, tetapi juga kepada perubahan radikal dalam sikap masyarakat terhadap ilmu pengetahuan, perubahan teknik produksi, pengambilan resiko, dan sebagainya.

Selain hal-hal di atas, Rostow menekankan pula bahwa kenaikan tingkat investasi hanya mungkin tercipta jika terjadi perubahan dalam struktur ekonomi. Kemajuan di sektor pertanian, pertambangan, dan prasarana harus terjadi bersamaan dengan proses peningkatan investasi. Pembangunan ekonomi hanya dimungkinkan oleh adanya kenaikan produktivitas di sektor pertanian dan perkembangan di sektor pertambangan.

Menurut Rostow, kemajuan sektor pertanian mempunyai peranan penting dalam masa peralihan sebelum mencapai tahap tinggal landas. Sementara itu pembangunan prasarana, menurut Rostow, bisa menghabiskan sebagian besar dari dana investasi. Investasi di bidang prasarana ini mempunyai 3 ciri yaitu tenggang waktu antara pembangunannya dan pemetikan hasilnya (*gestation period*) sangat lama, pembangunannya harus dilakukan secara besar-besaran sehingga memerlukan biaya yang banyak, dan manfaat pembangunannya dirasakan oleh masyarakat banyak. Berdasarkan sifatnya ini, maka pembangunan prasarana terutama sekali harus dilakukan pemerintah.

Selain hal-hal yang diungkapkan di atas, Rostow juga menunjukkan bentuk perubahan dalam kepemimpinan pemerintahan dari masyarakat yang mengalami transisi. Untuk menjamin terciptanya pembangunan yang teratur, suatu

kepemimpinan baru haruslah mempunyai sifat nasionalisme yang reaktif (*reactive nationalism*) yaitu bereaksi secara positif atas tekanan-tekanan dari negara maju. Rostow yakin bahwa dengan adanya tekanan atau hinaan dari negara-negara maju, modernisasi selanjutnya akan terjadi Tahap Tinggal Landas.

3) *Tahap Tinggal Landas*

Pertumbuhan ekonomi selalu terjadi. Pada awal tahap ini terjadi perubahan yang drastis dalam masyarakat seperti revolusi politik, terciptanya kemajuan yang pesat dalam inovasi, atau berupa terbukanya pasar-pasar baru. Sebagai akibat dari perubahan-perubahan tersebut secara teratur akan tercipta inovasi-inovasi dan peningkatan investasi. Investasi yang semakin tinggi ini akan mempercepat laju pertumbuhan pendapatan nasional dan melebihi tingkat pertumbuhan penduduk. Dengan demikian tingkat pendapatan per kapita semakin besar.

Menurut taksiran Rostow, masa tinggal landas di beberapa negara adalah seperti tampak pada Tabel di bawah ini.

Inggris	1783 - 1802	Industri tekstil
Perancis	1830 - 1860	Jaringan jalan kereta api
Belgia	1833 - 1860	-
Amerika Serikat	1843 - 1860	Jaringan jalan kereta api
Jerman	1850 - 1873	Jaringan jalan kereta api
Swedia	1868- 1890	Industri kayu

Jepang	1878 - 1900	Industri sutera
Rusia	1890 - 1914	Jaringan jalan kereta api
Kanada	1896 - 1914	Jaringan jalan kereta api
Argentina	1935	Industri substitusi impor
Turki	1937	-
India	1952	-
Cina Komunis	1952	-

Dari Tabel di atas bisa disimpulkan: sebagian besar negara Barat mencapai masa tinggal landas pada abad yang lalu, kecuali Inggris, yang sudah mencapainya seabad sebelumnya, dan masa tinggal landas itu berkisar antara 20 - 30 tahun.

Rostow mengemukakan 3 ciri utama dan negara-negara yang sudah mencapai masa tinggal landas yaitu:

1. Terjadinya kenaikan investasi produktif dari 5 persen atau kurang menjadi 10 persen dari Produk Nasional Bersih (Net National Product= NNP).
2. Terjadinya perkembangan satu atau beberapa sektor industri dengan tingkat pertumbuhan yang sangat tinggi (leading sectors).
3. Terciptanya suatu kerangka dasar politik, sosial, dan kelembagaan yang bisa menciptakan perkembangan sektor

modern dan eksternalitas ekonomi yang bisa menyebabkan pertumbuhan ekonomi terus terjadi.

Di sini juga termasuk kemampuan negara tersebut untuk mengerahkan sumber-sumber modal dalam negeri, karena kenaikan tabungan dalam negeri peranannya besar sekali dalam menciptakan tahap lepas landas. Inggris dan Jepang, misalnya mencapai masa tinggal landas tanpa mengimpor modal (bantuan luar negeri) sama sekali.

Menurut Rostow perkembangan sektor pemimpin (*leading sector*) berbeda-beda untuk setiap negara. Di Inggris, tekstil katun merupakan sektor pemimpin pada masa tinggal landasnya, sedangkan perkembangan jaringan jalan kereta api memegang peranan yang sama di Amerika Serikat, Perancis, Jerman, Kanada, dan Rusia. Di Swedia, sektor pemimpin adalah industri kayu, di Jepang sutera, dan Argentina adalah industri substitusi impor barang-barang konsumsi.

Berdasarkan pada kenyataan tersebut, Rostow mengambil kesimpulan bahwa untuk mencapai tahap tinggal landas tidak satu sektor ekonomipun yang baku untuk semua negara yang bisa menciptakan pembangunan ekonomi. Oleh karena itu, suatu negara tertentu tidak bisa hanya sekadar mencontoh pola perkembangan sektor pemimpin negara-negara lain.

Pembangunan dan transformasi teknologi sektor pemimpin haruslah bisa menciptakan kebutuhan akan adanya perluasan kapasitas dan modernisasi sektor-sektor lain.

4) *Tahap Menuju Keadewasaan*

Tahap menuju kedewasaan ini diartikan Rostow sebagai masa di mana masyarakat sudah secara efektif menggunakan teknologi moderen pada hampir semua kegiatan produksi. Pada tahap ini sektor-sektor pemimpin baru akan muncul menggantikan sektor-sektor pemimpin lama yang akan mengalami kemunduran. Sektor-sektor pemimpin baru ini coraknya ditentukan oleh perkembangan teknologi, kekayaan alam, sifat-sifat dari tahap lepas landas yang terjadi, dan juga oleh kebijaksanaan pemerintah.

Dalam menganalisis karakteristik tahap menuju ke kedewasaan, Rostow menekankan analisisnya kepada corak perubahan sektor-sektor pemimpin di beberapa negara yang sekarang sudah maju. Ia juga menunjukkan bahwa di tiap-tiap negara tersebut jenis-jenis sektor pemimpin pada tahap sesudah tinggal landas adalah berbeda dengan yang ada pada tahap tinggal landas. Di Inggris, misalnya, industri tekstil yang telah mempelopori pembangunan pada tahap tinggal landas telah digantikan oleh industri besi, batu bara dan peralatan teknik berat. Sedangkan di Amerika Serikat, Perancis, dan Jerman di mana pembangunan jaringan jalan kereta api memegang peranan penting pada tahap tinggal landas, telah digantikan oleh industri baja dan industri peralatan berat pada tahap menuju ke kedewasaan.

Selanjutnya Rostow mengemukakan pula karakteristik non-ekonomis dari masyarakat yang telah mencapai tahap menuju ke kedewasaan sebagai berikut:

1. Struktur dan keahlian tenaga kerja mengalami perubahan. Peranan sektor industri semakin penting, sedangkan sektor pertanian menurun.
2. Sifat kepemimpinan dalam perusahaan mengalami perubahan. Peranan manajer profesional semakin penting dan menggantikan kedudukan pengusaha-pemilik.
3. Kritik-kritik terhadap industrialisasi mulai muncul sebagai akibat dari ketidakpuasan terhadap dampak industrialisasi.

5) *Tahap Konsumsi Tinggi*

Tahap konsumsi tinggi ini merupakan tahap terakhir dari teori pembangunan ekonomi Rostow. Pada tahap ini perhatian masyarakat telah lebih menekankan pada masalah-masalah yang berkaitan dengan konsumsi dan kesejahteraan masyarakat bukan lagi kepada masalah produksi. Pada tahap ini ada 3 macam tujuan masyarakat (negara) yaitu:

1. Memperbesar kekuasaan dan pengaruh ke luar negeri dan kecenderungan ini bisa berakhir pada penjajahan terhadap bangsa lain.
2. Menciptakan negara kesejahteraan (welfare state) dengan cara mengusahakan terciptanya pembagian pendapatan yang lebih merata melalui sistem pajak yang progresif.

3. Meningkatkan konsumsi masyarakat melebihi kebutuhan pokok (sandang, pangan, dan papan) menjadi meliputi pula barang-barang konsumsi tahan lama dan barang-barang mewah

Dasar pembedaan tahap pembangunan ekonomi menjadi 5 tahap tersebut adalah: Karakteristik perubahan keadaan ekonomi, sosial, dan politik yang terjadi. Menurut Rostow, pembangunan ekonomi atau proses transformasi suatu masyarakat tradisional menjadi masyarakat modern merupakan suatu proses yang multidimensional.

Pembangunan ekonomi bukan hanya berarti perubahan struktur ekonomi suatu negara yang ditunjukkan oleh menurunnya peranan sektor pertanian dan peningkatan peranan sektor industri saja. Menurut Rostow, disamping perubahan seperti itu, pembangunan ekonomi berarti pula sebagai suatu proses yang menyebabkan antara lain:

1. Perubahan orientasi organisasi ekonomi, politik, dan sosial yang pada mulanya berorientasi kepada suatu daerah menjadi berorientasi ke luar.
2. Perubahan pandangan masyarakat mengenai jumlah anak dalam keluarga, yaitu dari menginginkan banyak anak menjadi keluarga kecil.
3. Perubahan dalam kegiatan investasi masyarakat, dari melakukan investasi yang tidak produktif (menumpuk emas,

membeli rumah, dan sebagainya) menjadi investasi yang produktif.

4. Perubahan sikap hidup dan adat istiadat yang terjadi kurang merangsang pembangunan ekonomi (misalnya penghargaan terhadap waktu, penghargaan terhadap prestasi perorangan dan sebagainya).

Hal-hal di atas ini menjadi dasar perkembangan zaman modern yang terus didengungkan akan pentingnya modernisasi. Akan tetapi, perkembangan modernisasi ternyata membuat dampak ketimpangan sosial yang sangat serius, semakin termarginalisasinya orang-orang miskin karena dampak kehidupan modern, merebaknya paham-paham kapitalis penyembah uang tanpa ada nilai-nilai kemanusiaan kepada mereka yang tersisih.

2. Privatisasi Agama dan Perlunya Dakwah yang Memihak

Selain atas kritik terhadap gagasan modernisasi di atas, dakwah transformatif senafas dengan lahirnya ideologi kritik yang berkembang di Mesir. Kritik atas teologi klasik dengan tokoh utamanya Hasan Hanafi yang mengenalkan paradigma transformatif melalui gagasan Islam kiri (*Al-Yasar al-Islami*).³⁷

Hasan Hanafi mengkritik gagasan Islam yang hanya asyik berdoa mengejar kesalehan pribadi seraya mendukung kekuasaan. Dalam salah satu tulisannya, Hasan Hanafi mengusulkan agar kajian ilmu-ilmu dakwah harus diubah dari doa kepada

³⁷ Hassan Hanafi, "Al-Yasar al-Islami: Paradigma Islam Transformatif, terj. Saiful Mujani, *Jurnal Islamika*, Mizan, Bandung, edisi No. 1, 1993, h. 3

sultan menuju pemihakan kepada rakyat atau dari pembahasan masalah akidah menuju pembahasan revolusioner.³⁸

Hasan Hanafi memproklamirkan Islam kiri dengan definisi yang tegas, yaitu bahwa dalam Islam, “kiri” berarti memperjuangkan penindasan bagi orang-orang miskin dan tertindas, juga memperjuangkan hak dan kewajiban di antara seluruh masyarakat. Singkat kata, Islam kiri adalah kecenderungan sosialis dalam Islam. Tujuannya adalah untuk menguak unsur-unsur revolusioner dalam Islam seraya menjadikan Islam sebagai basis untuk mengubah ketidakadilan sosial.³⁹

Gagasan Hasan Hanafi tersebut mirip dengan gagasan yang berkembang di Indonesia, yaitu bagaimana menempatkan Islam sebagai agama pembebasan. Ini berbeda sekali dengan kalangan Islam modernis. Sebagaimana diketahui, kalangan yang mengajukan “modernisasi Islam” berangkat dari kepedulian akan keterbelakangan umat Islam di dunia sekarang. Keterbelakangan itu disebabkan oleh kepicikan berpikir, kebodohan dan ketertutupan dalam memahami ajaran agamanya sendiri. Itulah yang membuat umat Islam tertinggal dari kemajuan yang dicapai Barat.

Paradigma modernisasi Islam cenderung melakukan liberalisasi pandangan yang adaptif terhadap bentuk negatif dari proses modernisasi. Islam sebagai ideologi kritik perlahan dilucuti menjadi Islam sebagai penopang kekuasaan.

³⁸ Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman, (Jakarta: Paramadina, 2003), h. xix

³⁹ Dhaniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negera Orde Baru*, (Jakarta: PT. Gramedia, 2003), h. 712

Secara sosial, sebagaimana dikatakan Komarudin Hidayat, Islam sejak awal mulanya selalu tampil sebagai gerakan kritik terhadap berbagai bentuk pelecehan hak-hak asasi manusia. Tidak mengherankan apabila kehadiran Islam oleh penguasa selalu dicurigai, dibenci, dan ingin dijinakan fungsi sosial kritisnya karena suara agama sarat dengan pesan pembebasan.

Islam sebagai kritik membuat gelisah para tiran yang hanya memihak pada kepentingan dirinya. Makna dan semangat keadilan biasanya lebih dihayati oleh orang-orang miskin yang teraniaya, yang berada pada strata sosial terbawah dari masyarakat primordial yang menjadi obyek eksploitasi oleh segelintir penguasa yang ada di puncak *piramid*. Oleh karena itu, bukanlah suatu kebetulah jika kemunculan Sang Nabi selalu hadir dari tengah rakyat jelata, dari lingkungan penggembala, yang hati dan pikirannya senantiasa menyuarakan denyut dan gelisah rakyat kecil yang mata hatinya masih terang benderang untuk bias kebenaran dan kebatilan.⁴⁰

Lebih lanjut Komarudin Hidayat menyoroti konteks agama di Indonesia yang menurutnya selalu kompromi dengan politik, sementara itu muatan pesan agama melulu pada islamisasi yang menonjol, seperti bimbingan ritual dan siraman rohani yang menyejukan. Maka menurutnya, orientasi keagamaan mesti diubah dengan melakukan transformasi melalui kritik sosial. Etos transformasi dan kritik sosial perlu

⁴⁰ Komarduddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 35-36 . Kutipan itu dimuat dalam bab berjudul “Agama: Idologi Kritik”.

dihidupkan kembali agar dakwah Islam tidak terjatuh sekedar sebagai penyejuk hati tetapi melupakan tugas profetisnya.⁴¹

Pernyataan di atas lebih mengarah pada gagasan transformatif ketimbang modernisme Islam. Komaruddin Hidayat telah melangkah maju dengan melihat modernisme dalam krisis, sehingga ia pun mulai mewacanakan Islam sebagai kritik sosial yang selama ini menjadi konsen kalangan transformatif.

Bagi kalangan modernisasi Islam, persoalannya adalah bagaimana dengan tradisi teks mengembangkan pesan Islam dalam konteks perubahan sosial. Hal ini sangat berbeda dengan kalangan Islamisasi yang cenderung berupaya menggali teks dalam rangka mengendalikan perubahan sosial. Kalangan terakhir ini cenderung lebih dulu merumuskan ukuran normatif di berbagai bidang kehidupan termasuk ilmu, teori ilmu-ilmu sosial, sistem ekonomi, bahkan busana sehingga ditemukan corak yang lebih khas Islam.

Oleh karena kecenderungan Islamisasi berangkat dari teks atau sumber wahyu, watak nya sangat totalistik, yang dalam semua segi kehidupan harus diresapi dengan norma Islam. Sehingga, sangat tidak mungkin munculnya ruang yang kosong untuk menerima kenyataan yang bersifat partikularistik atau kemajemukan. Sedangkan paradigma modernisasi dalam pemikiran Islam tampaknya lebih menampilkan kelenturan, keterbukaan dalam menghadapi dunia yang plural dan terus berubah. Disini para pemikir modernisasi Islam tidak menaruh ambisi mengislamkan

⁴¹ *Ibid.*, h. 36

setiap aspek kehidupan. Sebab otoritas agama sebagai *ad-Din* dan perkembangan aspek sosial umat islam mempunyai basis nya masing-masing.

Sebagai contoh, kata Nurcholish Madjid, hubungan antara agama dan negara bukanlah hubungan saling menguasai, namun satu sama lain bersifat dialogis terus menerus. Begitu pula hubungan antara ideologi dan agama. Bahkan Cak Nur dalam soal negara menganggap hal ini bersifat instrumental, dalam arti hanya alat untuk mewujudkan masyarakat yang etis dan diridai Tuhan. Adapun dalam soal ini, Abdurrahman Wahid melihatnya sebagai hubungan yang komplementer satu sama lain, yang saling membutuhkan.⁴²

Kalangan “Islamisasi”, seperti telah diungkapkan di atas, sebenarnya lahir dari kekhawatiran bahwa barat telah memasuki peradaban kaum muslimin dengan sifat yang dekadensi terhadap agama. Modernisasi pada dasarnya adalah peradaban barat yang macet, karena perangkat materialistis tidak memberikan masa depan agama. Oleh karena itu islam harus mencari alternatif terhadap sekularisme dan ideologi barat yang tidak manusiaw, yaitu dengan menggali dan membangun norma-norma Islam dalam segala aspek kehidupan.

Terdapat titik tolak yang berbeda dalam memandang Islam, karena dalam hal ini ada kerangka definisi yang berbeda terhadap realitas itu sendiri. Paradigma “modernisasi” melihat kemunduran umat Islam disebabkan persoalan kejumudan dalam menafsirkan cara Islam menatap perubahan zaman. Sedangkan kalangan

⁴² *Ibid.*, h. 105

“Islamisasi” lebih melihat ancaman barat yang dominan dan umat Islam harus berlindung menyelamatkan identitas dan otentitas ajaran agamanya.⁴³

Situasi perkembangan umat Islam diwarnai dengan dua paradigma diatas, akhir-akhir ini tampak ada kecenderungan baru melalui isu pengembangan “teologi kontekstual”. Atau penganjurannya kadang-kadang menyebutnya sebagai “teologi pembangunan” atau ada juga sebagai “teologi Transformatif”.

Apabila orientasi paradigma “modernisasi” lebih bertolak dari isu tentang kebodohan, keterbelakangan dan kepicikan, dan paradigma “Islamisasi” mengambil topik persoalan normatif antara yang “Islami” dan yang tidak “Islami”, atau mana yang “asli” dan mana yang bid’ah. Sedangkan paradigma Islam transformatif justru lebih banyak menaruh perhatian terhadap persoalan keadilan dan ketimpangan sosial saat ini, serta melakukan analisis sosial dan kritik atas ketimpangan dan eksploitasi. Itulah yang dianggap sebagai agenda besar yang menjadikan banyak umat manusia tidak mampu mengekspresikan harkat dan martabat kemanusiaan.⁴⁴

Melalui perspektif dakwah transformatif ini, seluruh persoalan peradaban manusia sekarang, dianggap berpangkal pada persoalan ketimpangan sosial, ketimpangan atas akses politik dan ekonomi. Kehadiran dakwah transformatif bertujuan untuk membuka kedok-kedok pembangunan dan kesejahteraan bersama, dan melakukan perubahan sosial yang lebih adil, karena proses pembangunan

⁴³ *Ibid.*, h. 105-106

⁴⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), h: 312

ternyata dalam prakteknya hanya menguntungkan segelintir elit di lingkungan teknokrat Orde Baru.

Dakwah transformatif muncul disebabkan adanya struktur sosial-politik dan ekonomi yang tidak adil. Struktur yang timpang, bagi kalangan Islam transformatif, bahkan dipandang sebagai bagian dosa Barat yang membawa ide modernisasi dan proyek pembangunan.

Modernisasi dalam prakteknya seringkali melakukan eksploitasi, dengan sumber-sumber informasi dan ekonomi yang hanya dikuasai oleh sekelompok elite yang hidup tanpa kesempatan dan harapan untuk mengubah masa depan masyarakat yang lebih luas.⁴⁵

Sehingga gagasan dakwah transformatif, dilatarbelakangi oleh situasi perkembangan ekonomi politik global, ilmu-ilmu sosial modern, dan kehadiran teori pembangunan (developmentalisme) yang juga merambah dalam kajian Islam di dunia. Gagasan transformatif sebagai respon sekaligus kritik atas dua model tersebut.

⁴⁵ Mansour Fakih, "Islam, Globalisasi dan Nasib Kaum Marjinal", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* No. 6/VII (Jakarta: LSA, / 1997), h. 13

BAB III

MENGENAL MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Riwayat Hidup

1. Latar Belakang Keluarga

Moeslim Abdurrahman, adalah salah satu cendekiawan Muslim Indonesia kelahiran Lamongan 8 Agustus 1947. Moeslim Abdurrahman lahir dari keluarga Muhamadiyah yang hidup sebagai petani di desa, tepatnya di Lamongan. Istrinya, Lily Agus Hidayati, juga anak seorang tokoh Muhammadiyah di Kediri.

Hasil pernikahannya dengan Lily Agus Hidayati, Moeslim memiliki dua orang putra, yaitu yang pertama Ika Laili Rahmawati lulusan FE Pancasila dan si bungsu Liana Ade Rahmawati lulusan bachelor periklanan di Urbana Amerika Serikat.

Kehidupan keluarga Moeslim sebagai petani berbeda dengan para petani umumnya di Lamongan yang berorganisasikan NU. Keluarga Moeslim justru cukup fanatik terhadap organisasi Muhammadiyah sejak dari kakeknya. Ia pernah menuturkan pengalamannya bagaimana kerasnya keluarganya mendidik dirinya agar menjadi aktivis Muhammadiyah di kemudian hari.

Moeslim menggambarkan nuansa konflik antara NU dan Muhammadiyah ketika itu. Padahal, katanya, kalau dicermati lebih lanjut, itu hanya persoalan tukang dan bahan bangunan yang tidak ada hubungan sama sekali dengan takdir Tuhan.

Seperti keluarga lainnya, obsesi keluarga Moeslim adalah agar anaknya mondok di pesantren, lalu pulang paling tidak menjadi kiai kecil di pedesaan.

Pendidikan dasarnya ia selesaikan di kota kelahiran, kemudian ketika lulus SD (SR) ia memasuki Pondok Pesantren Raudlatul Ilmiyah yang ketat dan ortodoks di Kertosono. Pesantren itu dikenal sebagai pesantren "keras" karena bercorak Wahabi.¹

Pada masa kecilnya, terdapat beberapa pesantren, selain pesantren NU di Lasem, Tebuireng dan lain-lain, yang cukup dikenal masyarakat Lamongan, ada pesantren Muhammadiyah.

Di kalangan Muhamadiyah, waktu itu yang dikenal adalah pesantren Persis di Bangil, juga Pondok Modern Gontor, dan pesantren Kiai Salim Akhyar. Yang disebutkan terakhir ini sangat keras dalam hal-hal yang disebut bid'ah, khurafat, tahayul dan lain-lain.²

Semasa kecil, Moeslim Abdurrahman sangat merasakan pertentangan antara Muhammadiyah dan NU. "Artinya, mereka mempertentangkan hal-hal kecil dan sepele hingga menjadi besar," katanya dalam wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla dari Jaringan Islam Liberal.

Ketika di pesantren, dia tekun mengaji kitab untuk menyiapkan diri menjadi kiai di desa. Keluarganya selalu menitip membeli kitab-kitab agama pada mereka yang naik haji. Pada waktu itu, membeli kitab sangat susah. Ketika dia masih nyantri, di rumah sudah dibikinkan madrasah untuk dia kelola nantinya. Harapan orangtuanya, saat ia pulang, mesti mengurus madrasah, dijodohkan dengan seorang gadis, lalu menjadi kiai kecil.

¹ www.islamlib.com, dibuka tanggal 10 November 2015 pukul 20.00 WIB

² www.islamlib.com, dibuka tanggal 10 November 2015 pukul 20.00 WIB

Ada kisah menarik ketika itu. Madrasahny dibuat dari bahan-bahan yang diambil dari pohon kelapa. Ketika angin kencang bertiup, madrasah itu ambruk. Betapa sedih hati ayahnya yang merupakan tokoh Muhamadiyah di sana. Sementara itu, orang-orang NU yang menjadi musuh Muhamadiyah saat itu, senang bukan main. Mereka menafsirkan itu sebagai pertanda bahwa madrasah yang didirikan oleh kelompok Islam sesat, tidak akan diridlai Allah.

Sementara, ayahnya berkampanye untuk meyakinkan bahwa kejadian itu justru harus dibaca lain. Yaitu: kita sedang dicoba Allah, apakah bisa bertahan di jalan yang benar.

Selepas dari pesantren Kertosono, sebagaimana umumnya anak pesantren, menjadi mahasiswa merupakan sesuatu yang belum terpikirkan. Setelah terjadi gerakan 30 September 1965, organisasi ekstrakurikuler juga menarik perhatiannya saat itu.

Moeslim Abdurrahman berpendidikan doktor antropologi sosial dari Amerika Serikat, alumni salah satu pondok pesantren Jawa Timur dan menjadi guru besar Universitas Muhammadiyah Jakarta. Seorang intelektual Indonesia yang telah memiliki buku-buku bertema keislaman dan masalah sosial.

Tidak banyak cendekiawan muslim Indonesia yang memiliki perhatian yang penuh dengan keterlibatan yang panjang di dunia pemikiran Islam-politik sejak awal karirnya sebagai seorang sarjana hingga doktor atau guru besar. Di antara yang sedikit itu, Moeslim Abdurrahman yang terdepan, terutama jika memperhatikan apa

yang selama ini menjadi konsentrasi pemikiran dan perjuangannya di dunia akademik dan dunia lembaga swadaya masyarakat.³

2. Riwayat Pendidikan

Moeslim hanya bertahan selama tiga tahun di Pondok Pesantren Nurul Ihsan tersebut, dan kemudian ketika lulus setingkat SLTP ia melanjutkan sekolah di Madrasah Aliyah di Solo. Pendidikan S1 ia tempuh di Sekolah Tinggi Ilmu Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS). Sebelumnya ia pernah kuliah di Fakultas Ilmu Agama, Jurusan Tarbiyah yang didirikan Muhammadiyah di Kediri. Hampir dua tahun dia menjadi mahasiswa *mustami'* (pendengar), belum mahasiswa aktif, karena tidak punya ijazah setingkat SLTA. Tapi kalau ada ujian, ia juga ikut. Namun ketika ujian sarjana muda, ia diwajibkan menyetor ijazah SLTA. Dia ikut ujian persamaan Aliyah agar bisa ikut ujian BA (sarjana muda).

Perhatian dan keterlibatannya pada gerakan masyarakat, LSM, dimulai ketika aktif di Himpunan Mahasiswa Islam Cabang Solo. Sejak saat itu ia mengikuti beberapa kegiatan LSM di Solo dalam pemberdayaan masyarakat miskin. Sejak itu ia mulai memiliki kepekaan akan realitas sosial yang timpang.

Setelah ujian BA, dia merasa berbeda dengan teman-teman dari pesantren, karena sudah punya gelar akademik. Pada waktu itu, gelar akademik masih sangat langka dan menjadi status sosial tersendiri yang bukan main gengsinya. Dia pun merasakan adanya perbedaan signifikan antara perspektif keagamaannya saat masih

³ Ketika Moeslim Abdurrahman meninggal 6 Juli 2012 lalu, Harian Kompas menurunkan berita berjudul “ Moeslim Abdurrahman, Intelektual Besar Setelah Gus Dur”, (Jakarta: *Harian Kompas* 7 Juli 2012), h. 8

di pesantren dengan perguruan tinggi. Waktu di pesantren, ia masih merasa sebagai subkultur masyarakat pedesaan yang agraris.

Intinya, saat itu ia mencari agama yang lebih menguatkan iman dan spiritualitasnya dan sangat sedikit bersentuhan dengan akal pikiran. Tak ada pemikiran Islam. Yang ada olah rohani, olah iman atau mencari iman yang lebih otentik dalam pengertian seperti itu.

Ketika mahasiswa, dia menemukan pengalaman Islam yang lain; agak akademik. Itu mencerminkan sebuah pengalaman Islam kota yang sudah memakai jaket dan aksesoris lainnya. Waktu pulang kampung, dia disuruh khutbah Idul Fitri.

Ia pun banyak sekali membuat kutipan, bukan saja dari kitab Bukhari dan Muslim, tapi juga istilah-istilah yang agak baru. Misalnya, istilah "ukhuwah islamiyah" dia ganti dengan istilah "integrasi umat", supaya kelihatan lebih moderen.

Dia yakin, para keluarga dan pendengar terkagum-kagum, meski mereka tidak terlalu paham dengan apa yang dia khutbahkan. Tapi mereka bangga dan heran: "kok ada orang ndeso yang ngomong begini?" Jadi pengalaman ini menjadi "barang" dari kota yang baru dan modern.

Pada masa ia kuliah, ia melihat pertentangan berbagai organisasi mahasiswa sangat tajam. Pada waktu itu dia melihat mahasiswa-mahasiswa Universitas Islam Indonesia (UII) kuliah menggunakan jaket khas mereka, demikian pula di kampus-kampus lain. Anggota PMII menggunakan jaket khas mereka. Begitu juga anggota HMI memakai jaket HMI. Simbol-simbol seperti itu merupakan kebanggaan

tersendiri, sebab mereka dulunya adalah musuh-musuh PKI. Tetapi di lain pihak menurutnya, sangat rentan dengan konflik dan kepentingan.⁴

Saat aktif di HMI, ia merasa ada pergulatan pemikiran yang intens melalui diskusi-diskusi di kampus. Moeslim Abdurrahman pernah menjadi ketua HMI cabang Solo. Pergulatan pemikiran di HMI terus berlanjut sampai ia lulus dari Universitas Muhammadiyah Surakarta tersebut. Selesai S1 Moeslim Abdurrahman melanjutkan studi pasca-sarjana jurusan Antropologi di University Illinois, Urbana, Champagne, Amerika Serikat, selesai tahun 1996. Selanjutnya ia menempuh studi S3 di kampus yang sama dengan jurusan yang sama pula, yaitu antropologi. Ia mendapat gelar doctor antropologi pada tahun 1999.

Semasa kuliah di luar negeri inilah pemikirannya mengenai sosiologi politik mulai terbentuk, terutama sosiologi politik Islam. Pada saat menjadi mahasiswa di luar negeri ia banyak terlibat diskusi dengan para mahasiswa dan tokoh-tokoh pembaru dari Indonesia. Moeslim Abdurrahman termasuk mahasiswa yang menonjol dan beberapa kali mengundang cendekiawan Muslim Indonesia untuk berceramah di Kampus Urbana, seperti Abdurrahman Wahid, Amien Rais dan Nurcholish Madjid.⁵

3. Riwayat Karir

Selesai kuliah di luar negeri, Moeslim menempuh karir di dunia Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang pada waktu itu bergerak di bidang pemberdayaan komunitas petani di Jawa. Aktivitasnya di LSM mencuatkan namanya. Ia banyak

⁴ www.maarif-institute.com dibuka pada 1 November 2015 pukul 22.00 WIB

⁵ www.islamlib.com, dibuka tanggal 10 November 2015 pukul 20.00 WIB

terlibat dalam gerakan pemberdayaan petani. Menurut Moeslim Abdurrahman, perkembangan lembaga swadya masyarakat di Indonesia lahir sebagai reaksi terhadap proses pembangunan yang dikendalikan oleh pemerintah dengan paradigma modernisasi yang menempatkan rakyat sebagai obyek dan bukan subyek pembangunan.⁶

Lebih lanjut Moeslim Abdurrahman mengatakan bahwa modernisasi adalah paradigma yang berangkat dari asumsi bahwa rakyat adalah bodoh, awam, malas, dan seterusnya. Oleh sebab itu, mereka harus diubah mentalnya, kecerdasannya, atau pikirannya. Berdasarkan asumsi seperti ini, disusunlah program-program pembangunan oleh sekelompok elite yang menganggap dirinya—secara sepihak—modern di tengah masyarakat luas yang dinilainya belum modern.⁷

Pembangunan dengan paradigma modernisasi, karena sifatnya yang elitis, menempatkan arus informasi selalu berasal dari atas. Sehingga dalam kehidupan sosial sehari-hari, masyarakat selalu diminta memperhatikan tuntutan dari atas dalam membangun dan mengacu kepada terwujudnya masyarakat yang modern. Paradigma modernisasi juga tidak hanya menciptakan model komunikasi dari atas, tapi juga menciptakan suasana kesenjangan mobilitas sosial-ekonomi di kalangan masyarakat. Karena modernisasi hanya dapat disapa oleh mereka yang mempunyai asset dan akses. Kita tahu, yang memiliki asset dan akses adalah kalangan kelas menengah, sementara kalangan bawah tidak memiliki sama sekali.

⁶ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 215

⁷ *Ibid.*, h. 215

Kalangan LSM mencoba menjelaskan masalah ini dengan melakukan penelitian, menawarkan alternatif melalui analisis sosial transformatif . ini suatu model komunikasi dua arah, ke atas dan ke bawah yang sifatnya setara, demokratis dan memberikan penghargaan dan saling memberikan manfaat. Suatu pola hubungan antara manusia yang dilandasi oleh sifat manusiawi.

Ketiga masih aktif di LSM, Moeslim Abdurrahman melihat bahwa yang diperlukan lembaga semacam ini bukan sekedar membuka budaya bisu rakyat dalam arti memberi kesempatan pada setiap orang untuk bicara, tetapi yang lebih penting dari itu ialah bahwa setiap orang mempunyai hak yang sama dalam memutuskan sesuatu. Inilah yang disebutnya sebagai partisipasi rakyat dalam mengambil keputusan bersama.⁸

Setelah mengetahui visi-misi lembaga swadaya masyarakat, Moeslim Abdurrahman mulai tertarik dan terlibat di dunia LSM. Selanjutnya, ia kemudian melamar pekerjaan di Pusat Penelitian Ilmu Sosial di bawah bimbingan Dr Alfian (almarhum) dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), dan diterima sebagai staf peneliti lapangan. Ketika berada di LIPI ini ia masih tetap aktif di LSM sambil melakukan riset emansipatoris dan riset partisipatoris. Di LIPI ia banyak melakukan penelitian lapangan bersama dengan aktivis seperti Wardah Haidz (yang kemudian mendirikan LSM UPC Jakarta), Wiladi Budiharga, Mansour Fakih (pendiri LSM INSIST Yogyakarta) dan lain-lain.

⁸ *Ibid.*, h. 218-219

Sejak di LIPI, pandangan-pandangannya yang normatif bergeser ke empiris dan ini semakin kental saat ia bekerja di Badan Litbang Departemen Agama (1977-1989), dan merasa namanya mulai dikenal saat ada pertemuan anak-anak muda yang diselenggarakan Kompas di Pacet, Puncak, tahun 1984.⁹

Moeslim pernah menjadi dosen tidak tetap di beberapa perguruan tinggi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, Universitas Muhammadiyah Jakarta. Dia kurang tertarik menjadi dosen tetap dan hanya bersedia menjadi dosen tamu, antara lain dosen antropologi dan Ilmu Politik Universitas Indonesia (UI) serta Pascasarjana Guru Besar Antropologi pada Universitas Indonesia (1962-1999).

Setelah sempat mampir bekerja sebagai wartawan, dan terlibat dalam penelitian-penelitian di LIPI, Moeslim tetap bersemangat dalam kegiatan LSM karena di sinilah ia menemukan ide-ide kritis dengan gagasan transformasi sosial masyarakat yang telah lama menjadi konsentrasinya. Untuk memuaskan keinginannya, kemudian dia mendirikan Asosiasi Peneliti Indonesia, sebuah LSM yang kemudian menghasilkan peneliti-peneliti andal di kemudian hari seperti Wardah Hafidz (di bidang gender/feminisme), Indro Tjahjono (kajian sosial). Pada masa ini Moeslim pun bergaul intensif dengan kalangan non-Islam di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.¹⁰

Moeslim Abdurrahman berteman baik dengan Abdurrahman Wahid, ketua PBNU dan presiden Republik Indonesia. Keduanya merasa cocok dan memiliki

⁹ www.islamlib.com, dibuka tanggal 10 November 2015 pukul 20.00 WIB

¹⁰ www.islamlib.com, dibuka tanggal 10 November 2015 pukul 20.00 WIB

kesamaan visi dan kepedulian yang besar terhadap masyarakat tertindas. Gagasan transformatif keduanya juga memiliki kesamaan.

Semasa hidupnya, sebagaimana ia tuturkan di situs Jaringan Islam Liberal, Moeslim memiliki obsesi besar untuk membangun aliansi yang kritis dengan berbagai kelompok dan jaringan. Ia juga pernah mencatatkan dirinya dalam kepengurusan partai. Setidaknya, namanya pernah tercantum sebagai salah satu Ketua Partai Amanat Nasional (PAN) dan kemudian dia menyebarang ke Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan sempat menjabat Ketua Dewan Syuro PKB sepeninggal Abdurrahman Wahid.

Moeslim Abdurrahman mengaku, habitatnya adalah lembaga swadaya masyarakat (LSM) dan organisasi kemasyarakatan (Ormas). Dia antara lain, menjabat sebagai ketua Lembaga Pemberdayaan Buruh, Tani, dan Nelayan, PP Pendiri Muhammadiyah, anggota Dewan Penasihat Center for Strategic and International Studies (CSIS), Direktur Direktur Ma'arif Institute for Culture, dan Direktur Lembaga Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial (LPIS).

B. Karya-karyanya

Ketika meninggal dunia pada bulan Juli 2012, Moeslim Abdurrahman meninggalkan beberapa buku dan karya ilmiah serta ratusan artikel yang tersebar di media massa. Hampir semua bukunya yang diterbitkan ketika ia masih hidup. Buku-buku tersebut akan diuraikan di bawah ini berdasarkan urutan tahun terbitnya.

Buku pertama karangan Moeslim Abdurrahman adalah buku semi otobiografi yang berjudul *Kang Thowil dan Siti Marjinal*. Buku ini diterbitkan pertama kali oleh

Pustaka Firdaus, Jakarta, 1992. Buku ini semi-fiksi dan alurnya menggunakan cerita dalam bentuk prosa yang mengisahkan kehidupan para santri di tahun 1970-an, perantauan seorang santri desa menuju ke kota, lalu berubah menjadi seorang santri modern yang tinggal di kota besar dan hidup di luar negeri.

Buku itu juga mengangkat keprihatinan masyarakat miskin di Jawa dengan tokoh utama Thowil (yaitu Moeslim sendiri sebagai santri desa yang kemudian hijrah ke kota) dan Siti Marjinal, tokoh miskin yang tertindas. Nama marjinal adalah istilah lain untuk kaum miskin dan kaum tertindas, yang dalam ilmu-ilmu sosial dikenal dengan istilah kaum marjinal.

Selanjutnya, gagasan-gagasan transformatif yang dicetuskannya perlahan-lahan mulai menemukan bentuknya lewat kajian ilmu-ilmu sosial dan Islam. Gagasan tersebut dituangkan cukup banyak dalam buku *magnum opus*-nya yang berjudul *Islam Transformatif* (Pustaka Firdaus Jakarta, 1995). Sejak buku ini terbit, nama Moeslim Abdurrahman sebagai penggagas paradigma transformatif semakin dikenal dan mendapat banyak respon di kalangan mahasiswa, terutama di lingkungan IAIN.

Buku itu menampilkan pemikiran sangat kritis Moeslim Abdurrahman, juga usaha menerapkan analisis-analisis sosial transformatif dalam pemikiran sosiologi dan politik Islam. Ia memulai bukunya dengan pertanyaan mendasar: untuk siapa sebenarnya kajian-kajian Islam yang dilakukan oleh para tokoh? Ia menjawab, untuk kamu yang marjinal, kaum dhuafa dan mustadafin. Dalam buku ini banyak kritiknya terhadap pemikiran modernisme dan developmentalisme yang menurutnya sangat jauh dari realitas sosial dan lebih dekat dengan kekuasaan.

Setahun kemudian, Moeslim Abdurrahman menerbitkan kembali buku kumpulan kolomnya di berbagai media dengan judul *Semarak Islam Semarak Demokrasi* (Pustaka Firdaus, Jakarta 1996). Dalam buku ini banyak dibahas kajian sosial dan politik umat Islam, demokratisasi, *civil society*, tentang wahyu dan tentang masalah-masalah kebudayaan pada umumnya.

Mengenai gagasan Islam transformatif ia tuangkan dalam artikel berjudul “Model Tafsir Alternatif atas Wahyu: Menuju Tafsir Transformatif” pada bagian akhir buku ini.

Setelah cukup lama tidak menerbitkan buku, kemudian Penerbit Kanius, sebuah penerbit milik kaum Katolik di Yogyakarta menghubunginya untuk menerbitkan beberapa artikelnya dalam bentuk buku, dan Moeslim menerima tawaran tersebut. Maka, terbitlah buku berjudul *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan: Menuju Demokrasi dan Kesadaran Bernegara* (Kanisius, Yogyakarta, 2004).

Buku itu adalah kumpulan kolom-kolom Moeslim Abdurrahman di seputar permasalahan agama, Tuhan dan realitas sosial yang sebelumnya pernah diterbitkan di Kompas, di majalah Ummat, dan di beberapa jurnal kebudayaan. Ada dua belas kolom yang cukup panjang yang dimuat dalam buku ini, di samping ada beberapa artikel pendek yang bersifat reflektif.

Selanjutnya, Moeslim menerbitkan buku tipis berjudul *Islam Yang Memihak* (LKIS, Yogyakarta, 2005). Buku ini menegaskan bahwa perjuangan dakwah Islam bukan hanya sekadar bertujuan menjadikan kesalehan (ritual) individual tetapi yang lebih terpenting adalah kesalehan sosial dalam perjuangan yang memihak. Oleh

karena itu, Islam sebagai suatu kritik sosial mesti memihak kaum miskin dan kaum yang dimarjinalkan. Moeslim menolak ilmu sosial yang objektif karena menurutnya kajian-kajian sosial keagamaan selalu terpaut dengan kepentingan subjektif penulisnya.

Tahun 2008 terbit buku dari hasil disertasinya yaitu *Bersujud di Kabah: Sebuah Antropologi Haji* (Mizan, Bandung, 2008). Buku ini mengupas masalah haji kalangan menengah atas yang dinamakan Haji Plus melalui pendekatan antropologi budaya yang kritis. Ia membongkar kepentingan-kepentingan haji plus yang lebih diutamakan dengan haji biasa.

Terakhir, buku Moeslim Abdurrahman yang pernah terbit yaitu berjudul *Islam sebagai Kritik Sosial* (Erlangga, Jakarta, 2008). Buku ini kumpulan kolom-kolom pendek Moeslim Abdurrahman yang sebelumnya pernah dimuat di harian Kompas, majalah Tempo, harian Republika, dan Jawa Post. Hampir semua artikel dalam buku ini bersinggungan dengan cara, bagaimana dakwah menemukan bentuknya yang transformatif. Dalam buku ini gagasan transformatif dijadikan alat pembebasan dalam membahas masalah Islam, demokrasi dan politik.

C. Pemikiran Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman

1. Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman

Secara teoritik, dakwah transformatif adalah suatu gagasan yang orientasinya mentransformasikan kehidupan sosial ke arah yang lebih adil dan manusiawi, digerakkan oleh dan untuk, kalangan kaum tertindas dan terpinggirkan itu sendiri; berangkat dari kesadaran bahwa setiap bentuk hegemoni kekuasaan yang ingin

melestarikan kekerasan dan ketidakadilan merupakan suatu kemungkaran yang selalu mengancam keutuhan sendi-sendi kemanusiaan: dengan memperjuangkan ideologi emansipatoris dan melawan segala bentuk dehumanisasi.¹¹

Gagasan dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman bisa disebut dakwah pembebasan berdimensi Islam. Juga bisa suatu gagasan yang lahir sebagai kritik atas gagasan sebelumnya. Ia ingin mengembalikan Islam pada watak aslinya dari berbagai upaya reduksi, nilai-nilai universal Islam seperti keterbukaan, kemanusiaan, sifat dialogis, yang melampaui batas ikatan ras, kultur, politik; yang selama ini menjadi agak kabur ketika sebagian dari orang-orang Islam sendiri menampilkan Islam dalam wajah sektarian yang sempit dan tidak ramah, baik secara internal, antara beberapa kelompok dalam tubuh Islam sendiri, maupun secara eksternal, terhadap umat beragama lain.

Reduksi terhadap nilai-nilai universal Islam tersebut antara lain, disebabkan oleh adanya pemutlakan interpretasi manusia terhadap aspek normatif Islam, padahal, menurut Moeslim Abdurrahman, Islam memberi peluang besar kepada umat manusia untuk mengkritisi apa pun selain Tuhan. Semua boleh dipertanyakan, yang tidak boleh dipertanyakan hanyalah Allah, karena Allah itu Maha Anti-Struktur.¹²

¹¹ Moeslim Abdurrahman, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 44. Dalam konsep tentang hegemoni, Moeslim Abdurrahman dalam metodologinya mirip seperti yang dijabarkan Antonio Gramsci: “ia mengubah gagasan hegemoni-sebagai-strategi menjadi hegemoni-sebagai-konsep, sebuah perangkat untuk memahami masyarakat dengan tujuan untuk mengubahnya.” Dalam ulasan Shelley Walia, *Edwar Said dan Penulisan Sejarah*, terj: Sigit Djamiko (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 38

¹² *Ibid.*, h. 211

Di sinilah Moeslim Abdurrahman amat jeli melihat dan mempertanyakan mengapa mode interpretasi agama (baca: dakwah), selama ini substansinya tidak membangkitkan kesadaran agama (yang transformatif), seolah ia mengekang kreativitas kemanusiaan bahkan membuat para pemeluknya lari dari tanggungjawab sosial dengan dalih mencari ketenteraman spiritual yang eskaptik.¹³

Moeslim hendak mengatakan, “Apa sesungguhnya dosa paling besar yang harus direspon oleh teolog sekarang? Dosa karena orang Islam tertutup, tidak bisa berpartisipasi di dalam wacana yang plural, atau dosa ketimpangan sosial?”. Moeslim Abdurrahman memikirkan hal ini, bahwa “wacana pluralis sudah selalu wujud,” katanya. “Malahan, kata “(wacana) alternatif” itu sendiri boleh dipermasalahkan—seolah-olah ianya sesuatu yang dicipta dan lantas kurang autentisitasnya.

Jadi, pedagogi yang harus diwujudkan haruslah melewati laungan tingkatan retorik (sepertimana halnya retorik ‘dakwah’ yang diperkatakan di atas). Bukan juga hanya struktural, seperti penubuhan institusi-institusi yang dipikirkan dapat *engage* secara politikal (seperti pergerakan Dr. Nurcholish Madjid di Indonesia). Bagi Moeslim, kita harus memasuki ruang kultural, dengan pemihakan kepada golongan yang benar-benar menjadi mangsa ketimpangan sosial. Inilah tugas yang belum selesai.

¹³ Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), h. 10-11. Menurut Moeslim Abdurrahman, Islam kritis yang dibukanya itu tentu saja tidak berarti menghalangi umatnya untuk lebih saleh. Namun, kesalehan sosial, dimensi yang lebih menjadi ijtihad umum, harus bersama-sama dikerjakan bersama masyarakat. soal mengatasi kemungkaran politik, misalnya, umat Islam tidak boleh ragu-ragu bahwa itu merupakan tantangan sejarah yang memerlukan berserikat dengan kekuatan lain. Pada halaman 24, *Islam Yang Memihak*.

Intervensi dakwah transformatif Moeslim Aburrahman berfokus mengetengahkan pedagogis agama yang lebih dialektik terhadap persoalan kemiskinan, sebagai kemungkaran yang menjadi musuh yang nyata bagi iman.¹⁴ Di sini urgensinya.

Melalui hal ini, ketimpangan-ketimpangan sosial-politik, ketidakadilan sosial, penindasan, semuanya dapat diubah dan ditampilkan ke permukaan.¹⁵ Moeslim Abdurrahman mengatakan, tugas pemimpin, politikus, ulama, dan cendekiawan, serta tokoh-tokoh Lembaga Swadaya Masyarakat seharusnya mendengarkan suara rakyat dan mengartikulasikannya menjadi agregasi dan agenda perubahan politik yang lebih baik. Dibutuhkan adanya simbol kekuatan politik rakyat yang baru, terutama yang berorientasi politik berbasis komunitas yang mampu memberikan ruang politik bagi rakyat untuk bersuara.¹⁶

Menurut Moeslim Abdurrahman, sebagai cara untuk mengubah keadaan yang lebih mendasar, memang tidak bisa lain kecuali harus ada sirkulasi elite politik yang baru; dalam hal ini dari kekuatan-kekuatan rakyat sendiri untuk menjadi alternatif.¹⁷

Sehingga, kita mesti melakukan pendekatan transformatif, yaitu sebuah mekanisme politik yang memberi ruang atau kesempatan kepada masyarakat yang terlibat dalam persoalannya sendiri, untuk mendefinisikan dan mengartikulasikan

¹⁴ *Ibid.*, h. 102-103

¹⁵ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 8

¹⁶ Moeslim Abdurrahman, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan*, *opp cit*, h. 54

¹⁷ *Ibid.*, h. 53

problem-problem sosial yang mereka hadapi tanpa otoritas agama, ilmu, pemerintahan, dan otoritas-otoritas lain yang cenderung mengungkung.¹⁸

Moeslim Abdurrahman dengan tegas mengatakan, "Mengapa harapan untuk melakukan perubahan itu masih saja mungkin bisa (dari kalangan bawah [pen]), yakni digerakkan lewat munculnya teologi sosial baru?" karena "Kenyataan sekarang harus diterima bahwa ideologi yang sekuler telah mati, negara telah lumpuh, rakyat miskin dan yang menderita itu pun masih bisu secara politik, sementara kelas menengah, sebagai pilar gaya hidup yang menentukan dirinya sendiri sebagai pelaku kapitalisme, telah menggabungkan diri sebagai *the citizen of consumer culture*, yang lebih pro gaya hidup daripada hidup asketik pro kemanusiaan".¹⁹ Sehingga, perlunya membangun teologi sosial yang memerdekakan, atau mudahnya mengedepankan istilah "Islam Transformatif"—karena Moeslim Abdurrahman melihat, bahwa ide dan gagasan perubahan haruslah dinegosiasikan dalam kerangka simbolik Islam yang sama, dan hal itu haruslah dari mereka sendiri yang tertindas, yakni mereka yang berasal dari semua kelompok sosial yang menderita, dari *people of subordination*, dalam Islam dikenal sebagai kaum *mustadz'afin*.

Bagi Moeslim, mereka (subordinat) itulah adalah orang yang hidup dengan batin dan suara keimanannya, tetapi secara struktural dihipit oleh hegemoni yang berasal dari hubungan-hubungan kekuasaan yang tidak menguntungkan nasibnya.

¹⁸ *Ibid.*, h 29

¹⁹ *Ibid.*, 189

Selain itu, menurut Moeslim, jika ilmu-ilmu sosial kritis dapat memunculkan konstruk hegemoni dalam kesadaran pergulatan hidup sehari-hari, maka suara Islam Transformatif sebagai teologi sosial akan dapat memberikan aksi pemerdekaan, sehingga tafsiran wahyu Al Quran maknanya dapat dimunculkan dalam kesadaran bersama, tentang perlunya perubahan. Bila Islam transformatif merupakan simbol kekuatan batin dan iman dari kaum bawah sendiri, maka hal itu harus diletakkan dalam kesadaran gerakan sosial, tentu langkah yang paling penting sebagai proses lahirnya teologi tersebut tidak lain ialah masalah bagaimana menjadikan Islam bukan semata-mata sebagai kesadaran “dakwah” untuk kesalehan ritual, tetapi dalam kaitan ini, “dakwah Islam” harus berangkat dari pembentukan jemaah-jemaah baru bagi kaum pinggiran oleh mereka sendiri—melahirkan dai-dai transformatif, bagi pendampingan sosial mereka, yang juga berasal dari basis kehidupan mereka sendiri—dan bagaimana menjadikan teks-teks Islam sebagai rujukan, yang dibaca oleh mereka sendiri, untuk menguatkan nilai tawar dalam perjuangan emansipatoris kaum pinggiran ini.²⁰

Kehidupan yang getir bagi orang tertindas sebagai tantangan bersama untuk mengubah sejarah yang lebih adil dan manusiawi. Inilah menurut Moeslim Abdurrahman makna risalah islamiyah yang paling autentik dan murni, dan tidak ada yang lebih dari itu sebagai ungkapan ketakwaan yang paling tinggi.

Dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman, sebab itu, memperjuangkan munculnya kekuatan kelompok-kelompok Islam kritis dalam usaha terwujudnya

²⁰ *Ibid.*, h. 288-289

masyarakat yang disebut, bisa diterjemahkan, *civil society*. Dalam hal ini, demokrasi harus identik dengan menguatnya *popular movement*, yang tidak mewakili suara rakyat atau mereka yang miskin dan tersingkir, tapi mereka harus “bersuara untuk dirinya sendiri”. Pada prinsipnya semua ini merupakan pemberdayaan kalangan bawah.²¹

Karena itu, buku sejenis yang ditulis Moeslim Abdurrahman selalu mengajak pembaca membebaskan diri dari konstruksi elite kekuasaan, diajak melakukan refleksi energi politik maupun kekuasaan dengan mengambil ruh pembebasan dari agama. Agama di mata penguasa tidak saja sebagai payung suci, tetapi juga sebagai alat legitimasi.²² Agama yang dijadikan legitimasi inilah yang coba dibongkar Moeslim Abdurrahman selama ini.

Dengan abstraksi makna dan artikulasi Islam yang tinggi semacam ini, barulah memungkinkan bahwa Islam bukan sekadar bagian dari sejarah komunitas kaum Muslimin, tetapi identifikasi yang berwatak kemanusiaan, yang tidak hanya menguatkan retorik emansipatoris dalam proses “*counter-hegemony*”, namun juga, dalam kemampuannya untuk menyatukan dan membangun identitas kolektif dan mengefektifkan *societas*—dalam rangka negosiasi politik global, dan melakukan transformasi sosial masyarakat dunia ke arah yang lebih adil.

Moeslim Abdurrahman menjelaskan, “adalah suatu kenyataan, kalangan yang paling dirugikan sekarang ini adalah mereka yang ada di akar rumput. Dalam situasi

²¹ *Ibid.*, 55

²² Zuly Qodir, *Sosiologi Politik Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. Ke-1, 2012), h. 6

politik yang dibajak oleh elite kekuasaan sekarang ini, salah satu kelemahan mendasar untuk memperjuangkan politik emansipatoris adalah miskinnya orang-orang miskin dan kaum musthad'afin lainnya, dimana mereka tidak memiliki institusi, baik ekonomi, politik bahkan keagamaan. Sampai sekarang belum ada *regrouping* mereka sebagai kekuatan kolektif yang memiliki daya tawar politik yang berarti,” kata Moeslim.²³

Moeslim Abdurrahman mengusulkan pengorganisasian masyarakat bawah secara ideologis mungkin bisa menghidupkan kesadaran populisme yang egalitariastik sambil membebaskan mereka dari obyek mobilisasi, baik mereka sebagai “pengikut” partai (yang hanya mendapat kaos setiap menjelang pemilu), atau oleh negara demi ketaatan nasionalisme yang sempit, serta upaya meneguhkan primordialisme melalui program kultural oleh penguasa-penguasa sub-kultural setempat.²⁴ Konsep “membangun komunitas baru” yang lebih partisipatoris dan emansipatoris inilah yang diperjuangkan dalam dakwah transformatif, sekaligus jadi alternatif agar tetap ada kekuatan *caunter-hegemony* bagi perjuangan bersama melawan penindasan.²⁵

Dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman, mengambil konsep kebersamaan-bersama-mereka-yang-tertindas atau disebut *ummah* yang dilakukan di zaman Rasulullah SAW, sebagai bahasa perlawanan terhadap kekuatan hegemonik. Menurut Moeslim, *ideology of ummah* mengikat sentimen ke-umat-an di antara

²³ Moeslim Abdurrahman, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan, opp cit.*, h. 55-56

²⁴ *Ibid.*, h. 55-56

²⁵ *Ibid.*, h. 57

mereka, perspektifnya dalam sentimen itu juga terbuka pengalaman sejarah dengan orang lain.²⁶

Selain itu, paham demokrasi emansipatoris, yang didengungkan dakwah transformatif ini, selalu menekankan tentang kesetiaan memegang teguh prinsip politik. Bahwa pengertian konsep kebersamaan yang dijelaskan di atas lebih berdekatan dengan (apa yang disebut Moeslim sebagai) *citizenship* dan *comunity*, yang tidak bisa dipisahkan dari bagian partisipasi aktif untuk menghapus hegemoni sebagai perjuangan melawan absolutisme. Sehingga, tujuan *the New Social Movements* itu sendiri tidak bisa dipisahkan dengan pengalaman demokrasi untuk menghapus eksploitasi ekonomi dan dominasi sosial.

Sebab itu, sebagai konsekuensinya dalam perjuangan emansipatoris Moeslim Abdurrahman, ada dua aksi yang harus dilakukan: mengurangi perbedaan kelas sosial dalam rangka mencapai kesetaraan ekonomi, dan menjaga kebebasan juga toleransi dalam tataran kebudayaan.²⁷ Tapi yang lebih penting baginya adalah artikulasi “pembebasan” atau “pemerdekaan” ketimbang “perbedaan”.²⁸

Moeslim menilai, musuh utama dari lahirnya kesadaran kritis adalah kesadaran palsu. Karena kesadaran ini, mengalienasi kesadaran manusia sehingga mereka tidak mengetahui “mengapa” mereka tertindas.²⁹ Lemahnya kesadaran transformatif dari mereka yang tertindas akan semakin buruk, jika pada tingkat

²⁶ *Ibid.*, h. 62 dan 63

²⁷ *Ibid.*, h. 71

²⁸ *Ibid.*, h. 102

²⁹ *Ibid.*, h. 134-135

perebutan makna dalam wacana ruang publik (yang diartikan oleh para intelektual dan para agamawan sebagai “penafsir budaya”) tidak memihak pada nasib “mereka”, apalagi malah melanggengkan kekuasaan hegemoni.³⁰

Sudut pandang dakwah yang transformatif sangat diperlukan. Menurut Moeslim Abdurrahman, sekarang ini rasanya bukan zamannya lagi membaca “peta surga-neraka” dengan sudut pandang yang lama, yang seolah-olah identik dengan batas nama agama yang dipeluk umat manusia. Sebab dunia yang baru, gambar sosial dan politiknya makin kabur dengan rumitnya batas-batas kepentingan ekonomi dan politik sekarang ini. Biarpun begitu, ada satu hal yang semakin jelas dan tidak bisa dikaburkan, yaitu bahaya “kemungkaran sosial”.

Itulah musuh semua agama yang paling esensial yang mesti dilawan oleh Islam bersama-sama dengan kekuatan spiritual lainnya.³¹

Di sini Moeslim Abdurrahman mengambil refleksi periode Mekah sebagai basis sejarah transformasi di zaman Rasul; bahwa ayat-ayat Mekah diturunkan sebagai ideologi sejarah yang eksploitatif, karena hilangnya solidaritas sosial dimana kuatnya individualisme dan tersingkirnya kelompok sosial marginal.³² Semangat ayat-ayat yang turun di Mekah ini agak berbeda dengan yang turun di Madinah. Itu disebabkan oleh perbedaan audiens wahyu, dimana tahap kenabian yang harus dijalankan memang berlainan.³³

³⁰ *Ibid.*, h. 135

³¹ *Ibid.*, h. 141

³² *Ibid.*, h. 168-169

³³ *Ibid.*, h. 170

Masyarakat Mekah, yang saat itu dicirikan sebagai jahiliyah, merupakan gambaran dari orang-orang yang menyekutukan Tuhan, yakni penyembah berhala. Sedangkan dalam wujud sosialnya, masyarakat Mekah merupakan bangunan masyarakat yang secara sosial, ekonomi, dan politik, hidup dalam subordinasi kekuasaan dan hegemoni sejumlah pedagang Quraisy yang bersikap eksploitatif.³⁴ Sebab itu Al Quran bukan hanya dibaca dalam wujudnya yang skriptual saja, tapi harus “dibaca” juga dalam *double hermenerutic*; dimana ayat Al Quran harus dikonfrontasikan dengan kenyataan sosial yang aktual.

Kalau seorang dai menceritakan kisah Isra' Mi'raj apa adanya tanpa mengajak audiens untuk mengkonfrontasikan kisah itu dengan kenyataan sosial yang aktual, bagi Moeslim, pada dasarnya ini merupakan suatu *therapic*, bukannya hermeunik. Dai, seharusnya dengan otoritasnya menghindari peran “penyembuhan”, seperti layaknya seorang dokter menghadapi pasiennya, yakni seorang pasien yang harus diobati; atau seperti layaknya juga tabiat seorang “pembaharu” yang memandang perlu melakukan pencerahan kepada umatnya yang dianggap awam dan jumud.³⁵

Di sinilah dakwah transformatif, para dai-dai tranformatif-nya (yakni dari kalangan yang tertindas itu sendiri) melakukan pernafsiran, bersama-sama dari kalangan *subbordination* yang lain yang memaknai wahyu di luar sistem kebahasaan

³⁴ *Ibid*, h. 170-171

³⁵ *Ibid.*, h. 177

permanen (*an idea totality*), di sinilah makna wahyu menemukan tempatnya dalam proses sosial (Bertafsir Transformatif).³⁶

Sehingga menurut Moeslim Abdurrahman, demokrasi, keadilan, dan gagasan lain yang bertujuan untuk memulihkan fitrah manusia dari sekandal fragmentasi dan dehumanisasi harus dideskripsikan kembali dalam ungkapan bahasa yang jelas, mana yang *haq* dan mana *batil*; mana yang *ma'ruf* dan mana yang *munkar*.³⁷

Wahyu, dipandang sebagai sumber motivasi dan pemberi makna bagi setiap orang, sekaligus juga menjadi sandaran advokasi manusia secara kolektif, dalam rangka mewujudkan tatanan sosial yang diridhoi Tuhan Yang Maha Adil. Tatkala konstruk sosial muncul dan diperhadapkan dengan gagasan sosial Al Quran, dari sinilah program-program dakwah (aksi) yang lebih tepat disusun bersama oleh para “jemaah tafsir transformatif” itu sendiri.³⁸ Dai transformatif, selalu mempertanyakan kemusyrikan sosial macam apa yang menjauhkan manusia dari Tuhannya.³⁹

Moeslim Abdurrahman hendak mengatakan: dakwah tidak cukup hanya dengan santunan dan bingkisan (*filantropi*), tapi pemberdayaan umat dalam rangka mewujudkan tauhid sosial lah yang sebetulnya lebih urgen. Sehingga dibutuhkan organisasi keumatan baru yang demokratis dan peduli pada persoalan umat yang bisa menjadi tempat dan media untuk menyalurkan suara mereka; sekaligus merupakan majelis berkumpul untuk membaca gagasan-gagasan Tuhan dalam proses sosial yang

³⁶ *Ibid.*, h. 179

³⁷ *Ibid.*, h. 179-180

³⁸ *Ibid.*, h. 182

³⁹ *Ibid.*, h. 182-183

timpang seperti sekarang ini.⁴⁰ Sebab itu, dalam analisis sosialnya, gagasan dakwah transformatif selalu muncul dalam paradigma Islam yang empiris.

Dalam perkembangan pengalaman Moeslim Abdurrahman sejak muda sampai akhir hayatnya, dahulu, ia berpikir sederhana saja bahwa yang tidak saleh pasti melawan Allah. Baru kemudian dia tahu, ada rintangan sosial atau budaya, yang membuat seseorang menjadi tidak saleh. Tapi dalam masyarakat, kita menemukan orang yang tetap berislam, meski ia tak berada pada standar normatif tertentu. Jadi ada saja orang-orang yang mendefinisikan dirinya dekat dengan Allah, meski menurut standar normatif yang pernah saya pakai, tentu amat jauh dari kesan itu.⁴¹

Setelah mengetahui agama secara empiris, dia pun lebih *tawâdlu'* (rendah hati), apalagi melihat orang yang dulu pernah dia hakimi sebagai durhaka pada Allah. Dulu, katanya, selalu saja ada kebingungan: Mengapa seseorang tidak terbuka hatinya pada Allah?

Menurutnya, Anda tentu tahu bagaimana sikap seseorang yang baru keluar dari pesantren dan hidup dalam subkultur yang amat idealistik berdasarkan kitab kuning dalam menyikapi fakta sosial. Orang yang berwudu, kalau tidak persis ganjil bilangannya, akan dianggap sangat berdosa. Jadi ketika pemahaman saya mulai berkembang dari mempelajari Bukhari dan Muslim ke Weber dan Durkheim, tentu akan luar biasa hasilnya, meski saya memulai dari nol.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, h. 184

⁴¹ www.islamlib.com, dibuka pada tanggal 10 November 2014 pukul 20.00 WIB

⁴² Wawancara Moeslim Abdurrahman dengan Ulil Abshar Abdalla, dimuat di www.islamlib.com, dibuka pada tanggal 10 November 2014 pukul 20.00 WIB

Moeslim pun memaknai beragama menjadi tidak monolitik. Artinya, kita harus bisa melihat kenyataan yang obyektif; bahwa pengalaman dan penghayatan orang mengenai agama sangat beragam. Juga dalam hal menafsirkan kembali makna bid'ah yang dulu pernah dia akrabi. Dia tak lagi menganggap menjadi sangat berbeda secara prinsipil antara orang salat pakai lafal ushallî atau tidak, lepas dari kenyataan bahwa dia tetap canggung bila menjadi makmum dalam salat Subuh yang memakai qunut.

Memang masih terasa belum pas, lebih karena persoalan habitat saja. Walau pikiran dia sudah mengembara kemana-mana, tapi kebiasaan yang dialami dalam subkultur tertentu masih saja membekas. Sekarang kondisinya tentu sudah berbeda. Dulu dia jebolan pesantren yang sangat keras, lalu masuk HMI yang militan dan menjadi dai HMI karena aktivitasnya di Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam (LDMI) yang menyerang sana-sini. Waktu itu orang-orang suka pada pidatonya yang kelihatannya konsisten menyerang sana-sini dan tak bisa toleran dengan orang lain.

Selanjutnya, Moeslim menemukan keislamanan menurut pengalaman religiusnya sendiri. "Kalau saya mengikrarkan Islam rahmatan lil 'âlamîn, saya mesti merasakannya dalam pergaulan yang lebih majemuk. Misalnya, sekarang ada orang-orang yang sudah seperti saudara dekat saya, tapi saya lupa agamanya apa. Ada perasaan kemanusiaan yang lebih humanis sifatnya, yang merupakan bagian dari artikulasi keberagaman saya," katanya kepada Ulil Abshar Abdalla.⁴³

⁴³ www.islamlib.com, dibuka pada tanggal 10 November 2015 pukul 20.00 WIB

Perbedaan agama dia anggap sebagai sejarah saja, dan orang hidup dalam alam sejarah itu."Saya memang tidak hidup di alam agnostik. Saya orang beriman, dan keberimanan itu menuntut saya menegaskan bahwa semua adalah hamba Allah. Dengan demikian, saya lebih tawâdlu' dan berpikir seribu kali untuk menghakimi orang lain" ujarnya.

Selanjutnya, ada dua faktor yang menyebabkan orang yang suka menghakimi orang lain yang berbeda agama. Pertama sumber-sumber keimanan yang sangat monolitik yang berasal dari satu sumber interpretasi. Kedua, secara Asisten Wakil Presiden Urusan Kesejahteraan Rakyat (1978-1983) sosiologis, dia sedang membutuhkan pegangan kokoh, karena kebingungan dalam melihat kenyataan. Anak-anak muda yang tertarik dengan model pemahaman keagamaan yang suka menghakimi orang ini karena hanya tahu interpretasi Islam dari satu sumber saja. Faktor tutor, misalnya, yang dianggap paling benar dalam menafsirkan Islam. Yang lain salah, dinafikan, bahkan ditolak mentah-mentah. Persoalan lain, mungkin proses perubahan sosial yang sedemikian cepat, sehingga muncul perasaan teralienasi karena identitas agamanya menjadi kabur.

Cita-cita Allah itu, menurutnya, pangkalnya ada pada menegakkan keadilan sosial bagi seluruh umat. Menurutnya, sekarang ada yang menyatukan, kalau seseorang itu masuk Korpri, apakah dia NU, Muhammdiyah, maka kesadarannya sebagai Korpri yang mempersatukan mereka. Sekarang setelah ada kelas tengah, seharusnya kelas tengah itu yang menjadikannya sebagai kelompok strategis, sehingga proses dakwah bukan didasarkan karena agama masing-masing. Ini sama

dengan kalau orang sudah lapar, maka tidak peduli apakah dia Kristen, Katolik, atau Islam.⁴⁴

Pemahaman ini butuh waktu lama, tetapi harus dimulai. Pertama menata pikiran yang lebih dasar tentang transformasi, bagaimana melakukan transformasi budaya? Salah satu pendekatannya yaitu transformatif, dengan dakwah yang menitik beratkan pada transformasi sosial. Secara definitif, dakwah transformatif memiliki komitmen terhadap mereka yang tertindas dan tersisih dari perubahan sosial, untuk bersama-sama berusaha mengusahakan pembebasan.⁴⁵ Dakwah transformatif merupakan gagasan yang menempatkan perjuangan emansipatoris berbasis Islam dengan orientasi utamanya pada kontrol, kritik dan perubahan sosial berdimensi Islam.

Baginya, dakwah transformatif itu suatu pemikiran yang tidak malu-malu menyerap basis aksi dan teorinya dari ilmu-ilmu kritis. Seperti dalam sosiologi, agama Islam selain berfungsi sebagai legitimate juga berfungsi sebagai kontrol secara kritis.⁴⁶

Dalam setiap faset pengembangan dakwah dalam politik, menurut Moeslim Abdurrahman, kemungkinan lahirnya struktur yang menjebak agama ke dalam pusaran kekuasaan yang melahirkan dehumanisasi, menjadikan agama hanya sebagai alat mengukuhkan *status quo* saja, tetap ada. Oleh karena itu, perlu ada alternatif pemikiran. Munculnya gagasan dakwah transformatif adalah alternatif atas teori

⁴⁴ Moeslim Abdurrahman, "Islam dan Perubahan Sosial", *Kompas* 14 Februari 1999

⁴⁵ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 37

⁴⁶ *Ibid*, h. 9

modernisasi dan pembangunan yang tidak pernah mempersoalkan struktur kekuasaan. Sehingga agama kehilangan khittah emansipatorisnya. Tugas para pemikir di bidang dakwah transformatif adalah untuk memfungsikan kembali hakikat agama sebagai transformasi sosial.

Sejalan dengan hal-hal tersebut, agama seharusnya selalu berani tampil dalam setiap keadaan, bukan saja untuk menunjukkan hal-hal yang makruf (positif), tetapi juga hal-hal yang mungkar (negatif). Mekanisme kritis agama terhadap perubahan, dalam agama Islam sangat ditekankan. Jadi, basis gagasan transformatif sudah ada dalam Islam, hanya saja luput diangkat atau tertimbun oleh gagasan yang lain yang dianggap lebih maju.⁴⁷

Moeslim Abdurrahman mengajukan pertanyaan: “Apakah agama (Islam) dapat menghindari fungsinya yang bersifat legitimatif?” Ia menjawab dengan tegas bahwa “Agama Islam tetap bisa menumbuhkan mekanisme kritis dalam dinamika agama itu sendiri, baik melalui ijtihad sebagai metode intelektual dalam memahami pesan agama, ataupun secara langsung jika agama diharapkan perannya untuk menyelesaikan problematik masyarakat yang aktual.” Sebab, hanya dengan perspektif itulah kita akan dapat memahami pesan-pesan suci agama yang relevan dengan keadilan sosial, persamaan derajat, demokrasi, dan egalitarian.

Sebagai lanjutan, saya kutip penjelasan Dr. Moeslim sendiri:

“Bagi saya, esensi risalah Islam yang paling radikal yakni tatkala Nabi Muhammad dulu meminta supaya ada hak dan fungsi sosial dari kekayaan yang dimiliki oleh setiap orang. Itu berarti Rasulullah sangat sangat *committed* pada redistribusi sosial.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 10

Kalau sekarang harus dihidupkan kembali cita-cita Islam itu, haruslah yang bersesuaian dengan kondisi obyektif yang dialami.

Di mana-mana, dalam masyarakat Islam terdapat fenomena kemiskinan, jadi bukan fenomena kejumudan. Anak-anak Islam sekarang sudah banyak yang menggondol gelar PhD., sudah hebat-hebat, sementara mereka semua masih menyisakan kondisi obyektif berupa umat yang miskin tersebut.

Kekuatan intelektual yang timbul dikalangan umat sekarang ini, kalau mau jujur, sedikit pun belum mengubah keadaan. Itulah tantangan intelektual yang secara moral sangat menyentuh. Sekarang apa lagi yang belum ada? Televisi atau multimedia sudah masuk ke desa-desa, tetapi ketimpangan itu tetap saja terjadi, belum bisa diantisipasi. Persoalan-persoalan kehidupan masyarakat tetap saja berasal dari akar-akar sosial yang rentan ini. Dan inilah yang harus dijawab dengan kerja serius, bukan dengan peringatan-peringatan hari Hijrah, apalagi dengan khotbah-khotbah yang emosional”.⁴⁸

2. Aktualisasi Dakwah Transformatif dalam Perspektif Moeslim Abdurrahman

Berdasarkan *concern* utama Moeslim Abdurrahman, ada tiga problem kemiskinan yang dialami orang-orang miskin dan tersingkirkan dalam mobilitas sosial: (1) kemiskinan agama sebagai rasionalisasi hidup. Agama yang sekarang menjadi *mainstream* tidak mampu menjelaskan kenapa mereka miskin. Juga agama tidak mampu menjadi kekuatan spiritual dan moralitas yang membela keadaan mereka (yang tertindas). Agama tidak menjadikan orang miskin sebagai pelaku agama, tetapi hanya sebagai konsumen agama. (2) kemiskinan institusi agama, seperti majlis taklim. Tidak ada *circle*—seperti majlis taklim—yang menghimpun orang marginal, tempat mereka memperbincangkan nasibnya, *circle* yang menjadi wadah perbincangan yang transenden tentang problem kehidupan sehari-harinya. (3)

⁴⁸ Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak*, *opp cit.*, h. 47

kemiskinan di bidang kelembagaan sosial ekonomi. Moeslim melihat tidak adanya upaya *regrouping* orang-orang miskin di dalam komunitas ekonomi, walaupun mungkin kecil pada mulanya.⁴⁹

Moeslim Abdurrahman mengatakan untuk dapat mewujudkan gagasannya, perlu terlebih dahulu “membangun jaringan ulama dari *grass-root*” (ulama-ulama muda). Mereka terdiri dari tiga kalangan. *Pertama*, para sarjana (IAIN) dan ustadz muda yang lebih kritis di pesantren-pesantren. *Kedua*, para dosen muda dalam ilmu-ilmu sosial yang juga kritis. *Keiga*, para aktivis yang tidak melakukan mobilisasi massa, tetapi memfasilitasi kesadaran keberagamaan baru di dalam masyarakat yang mampu merespon ketiga bentuk kemiskinan di atas. Dari situlah kemudian ada semacam kekuatan yang memiliki basis dan akar kultural agama, yang merespon bagaimana kaum miskin tersingkir itu bisa mempunyai kekuatan baru.

Bila dakwah transformatif (dari Teologi Islam Tranformatif) menuai hasil, akan muncullah gerakan keagamaan dari kalangan bawah sendiri, bukan dari kalangan atas. Suatu gerakan keagamaan milik orang bawah sendiri, jadi mereka ada di dalam kesadaran itu, dan kemudian mereka mampu melahirkan semacam simpul kesadaran kolektifnya. Mereka tidak lagi menjadi konsumen dari kalangan kelas menengah dan kalangan atas. Kekuatan yang bersumber dari berbagai pengalaman orang-orang yang menderita dalam kehidupan sehari-hari, bisa diartikulasikan dalam kesadaran berupa *religious consciousness* untuk merespon problematika sosial.

⁴⁹ Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai kritik sosial*, *opp cit.*, h. 182-190

Gagasan ini (tema besarnya Islam Transformatif) memiliki motif terutama, menurut Moeslim Abdurrahman, karena proses modernisasi, atau yang disebut oleh Orde Baru sebagai “pembangunan”, ternyata di satu segi hanya bisa diakses oleh kelas menengah ke atas saja. Sementara itu, marginalisasi sosial meluas ke mana-mana khususnya di kalangan bawah (petani dan buruh) tidak terjangkau oleh pesan-pesan Islam yang memihak hegemoni pembangunan tersebut.⁵⁰

Pada waktu itu, di zaman Orde Baru, persoalan lain yang dilihat Moeslim Abdurrahman adalah bahwa, selain segregasi sosial, proses Islamisasi yang berkembang di Indonesia—yang sering dikatakan sebagai semarak Islam—sama sekali tidak memperdulikan proses redistribusi sosial. Distribusi ini tidak diperhatikan oleh proses pembangunan, sehingga Islam menjadi sangat ritualistik.

Moeslim juga melihat orang-orang yang bergerak dengan mengatasnamakan pendampingan masyarakat di bawah, atau orang-orang yang bergerak lewat bendera LSM, pada umumnya mereka tidak terlalu *appreciate* dengan kekuatan simbolis agama yang diyakini oleh masyarakat. Ia melihat, pada zaman itu, NGO-NGO itu umumnya sekuler; mereka menjadi agen-agen wacana modern, seperti wacana demokratisasi, *civil society* dan sebagainya. Nah, saat Moeslim mengangkat Islam Transformatif, kalangan NGO itu juga ingin memisahkan persoalan-persoalan di tengah masyarakat yang sebenarnya secara obyektif berkeyakinan agama dan beriman. Kalangan LSM/NGO tidak pernah mencoba menggunakan bahasa simbolik masyarakat yang bersangkutan untuk *empowering* masyarakat agar sesuai dengan

⁵⁰ *Ibid.*, h. 183

keyakinannya sendiri. Jadi konsep-konsep emansipasi seharusnya berakar sangat dalam dengan keyakinan-kayakinan agama, dalam proses transformasi sosial.⁵¹

Bagi Moeslim Abdurrahman, ketika melihat relasi kekuasaan dengan hegemoni pembangunan, maka tampak sangat diperlukan bahasa simbolik yang dapat menjadi refleksi teologis dibanding sekadar menggulirkan ilmu-ilmu sosial yang kritis.

Dalam pinjam meminjam antara refleksi teologi dan peralatan ilmu-ilmu sosial yang memihak secara kritis itu, bagi Moeslim, yang sangat dibutuhkan adalah munculnya ulama-ulama baru dari kalangan mereka sendiri. Mereka yang disebut Moeslim Abdurrahman sebagai ulama rakyat organik, *intelektual organik*— meminjam istilah Antonio Gramsci. Sehingga, proses antara refleksi teologis dan membaca konstruk sosial yang sedang dijadikan konteks untuk proses emansipatoris menjadi lebih intens.

Hal itu barangkali yang menurutnya dapat juga menjadi sarana menemukan gerakan-gerakan yang muncul dari rakyat sendiri, dimana mereka melakukan *regrouping* baru dan memahami bagaimana memunculkan kesadaran kolektif (*kolektif conciousness*) untuk mengubah keadaan. Dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman bekerja dengan menghubungkan refleksi teologis dengan pembacaan konstruk masyarakat agar dapat menimbulkan gerakan-gerakan transformasi sosial.⁵²

⁵¹ *Ibid.*, H. 185

⁵² *Ibid.*, H. 185-186

Moeslim Abdurrahman juga melihat makin banyak orang yang menerima demokrasi yang sesuai dengan pasar liberal. Orang-orang itu, menurutnya, berada di gerbong partai. Ide-ide yang sesuai dengan pasar liberal, seperti demokrasi, *human rights*, *pluralism*, juga berkembang di kalangan intelektual muda dengan wacana kontemporer itu, tampak bahwa pemikiran mereka makin terpisah atas makin tidak bersentuhan dengan kemunculan gerakan-gerakan transformasi sosial yang dapat menjadi alternatif untuk perubahan masyarakat yang lebih adil.

Sekali lagi, menurut Moeslim Abdurrahman, problem kemiskinan itu bisa dilihat dalam tiga hal, yaitu: *pertama*, selama ini orang-orang miskin itu menjadi konsumen dari agama, dan juga agama dalam bentuk yang spiritual saja, yang kalau mereka ingin berdialog dengan Tuhan harus memanggil orang yang dianggap *ekspert* untuk membaca doa. Jadi mereka tidak menjadi produsen dari keyakinan agamanya sendiri. Itu yang Moeslim sebut kemudian, tatkala mereka miskin, mengalami kemiskinan, agama seolah-olah menjadi bagian dari bagaimana menjadi orang miskin yang kuat. Jadi bukan mengubah kemiskinannya dan tidak bisa mendefinisikan dari segi perspektif agama, kenapa mereka menjadi miskin. Itu yang ia sebut agama sebagai rasionalisasi hidup.

Yang *kedua*, majlis taklim dan organisasi-organisasi keagamaan pada umumnya dikuasai dan dimiliki oleh kelas-kelas yang lebih tinggi, kelas-kelas yang mempunyai akses pada hegemoni pembangunan. Itu yang Moeslim Abdurrahman katakan, sampai sekarang orang miskin itu sama sekali miskin betul dari kelembagaan agama, apakah MUI, Muhammadiyah, dan NU. Mereka sama sekali

tidak pernah diajak, tidak boleh masuk atau mereka ikut memiliki, kalau ada pertemuan-pertemuan, misalnya kongres, muktamar, yang diselenggarakan oleh majlis-majlis agama itu.

Yang *ketiga*, orang miskin memang miskin betul dari soal politik. kalau di politik mereka hanya dimobilisasi untuk pemilu, dikasih kaos dan sebagainya. Namun, mereka sebenarnya mati secara politik, tidak punya *voice*, serta tidak punya artikulasi sama sekali. Orang-orang miskin dari kalangan bawah (petani, misalnya), tatkala panennya tidak ada arti dan tidak ada harga di pasar, serta dirugikan betul oleh mekanisme pasar yang ada. Mereka tidak punya wadah untuk mengartikulasikan kebutuhan mereka dan sama sekali juga tidak memiliki kelembagaan secara ekonomi yang cukup, karena memang ekonomi kita sangat berorientasi pasar besar, orientasi *pure capitalism*. Tatkala seharusnya negara menetapkan regulasi yang memihak mereka, ternyata negara itu juga dikuasai oleh orang-orang yang mempunyai kepentingan di pasar kapitalisme. Akibatnya, regulasi juga memihak pada pasar dibanding dengan kenyataan obyektif dari masyarakat yang begitu banyak tersingkir dari akses pasar.⁵³

Moeslim melihat upaya-upaya politik dan ekonomi tidak pernah menjadikan mereka sebagai subyek, tetapi sebagai obyek. Ini karena semua berorientasi politik, politik yang lebih dikuasai negara untuk melapangkan modernisasi, sedang regulasi tidak memihak kepada mereka yang tersingkir.

⁵³ *Ibid.*, h. 186-187

Menurut Moeslim Abdurrahman, dalam persepektif emanspatoris selain kita ini miskin politik, juga miskin ide-ide politik untuk melakukan redistribusi sosial. Jadi harapan-harapan *sosial justice* itu kemudian menjadi sangat jauh.

Mekanisme pertama yang dapat dipakai untuk mewujudkannya adalah melakukan *regrouping* masyarakat marginal melalui berbagai *circle*. Misalnya melalui majlis-majlis taklim yang berorientasi transformatif, agar agama dapat menjadi rasionalisasi hidup mereka sendiri.

Mekanisme kedua, harus ada *regrouping* dalam arti, membangun komunitas baru yang memiliki orientasi ekonomi tetapi sekaligus juga merupakan suatu kekuatan organisasi kerakyatan. Atau memunculkan komunitas-komunitas yang mempunyai kesadaran baru secara kolektif yang bisa melakukan transformasi sosial dengan kesadaran mereka sendiri. Sehingga kesadaran-kesadaran yang selama ini pasif, palsu, bisa kreatif dan muncul sebagai satu kesadaran yang bersifat transformatif yang membawa harapan mereka sendiri. Itulah langkah-langkah yang Moeslim Abdurrahman bayangkan dimana harus ada kaitan antara intelektual organik yang benar-benar memanfaatkan kekuatan-kekuatan teologis dan ilmu-ilmu sosial.

Mekanisme ketiga, memunculkan komunitas-komunitas baru. Di antaranya kaum buruh dan petani. Mereka pada akhirnya harus menjadi alternatif pelaku perubahan yang berasal dari kalangan mereka sendiri, dan bukan menjadi suatu

obyek, apakah obyek dari penyuluh pembangunan atau mereka yang mengaku LSM.⁵⁴

Moeslim Abdurrahman mengulangi pendapatnya, langkah yang pertama ada jaringan. Langkah kedua, harus ada *regrouping*—seperti lewat institusi agama, misalnya membuat majlis-majlis taklim untuk penyadaran dan refleksi mereka sendiri. Langkah ketiga, memunculkan komunitas-komunitas dari mereka sendiri. Bisa semacam gerakan Islam atau gerakan yang tidak mengatasmakan Islam, tetapi suatu komunitas dibentuk oleh mereka sendiri masing-masing. Kaum marginal itu bisa mengorganisasi diri di dalam kesadaran kolektif yang baru.

Kesadaran dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman adalah Islam yang mentransendensikan transformasi sosial. Jadi bukan Islam sebagai *identity reassertion*, peneguhan identitas kelompok. Dengan begitu, kata Moeslim, kita bisa membaca kontruk sosial yang obyektif. Yang sering dijadikannya tamsil adalah bahwa orang lapar itu tidak pernah bisa merasakan lapar secara Islam atau lapar secara Kristen. Jadi semua agama harus mempunyai kepekaan reflektif terhadap konsisi obyektif seperti itu, bahwa kelaparan adalah musuh semua agama.

Dalam upaya praksis dakwah transformatif Moeslim abdurrahman, ia tidak pernah mengharapkan adanya proses dakwah atau proselitisasi (baca: misi mengislamkan orang-orang non-muslim). Menurutnya, kalau itu terjadi, agama akhirnya hanya menjadi satu entitas yang sangat superfisial dan hanya menjadi peneguhan identitas kelompok. Karena dalam agama hanya terjadi rebutan pengikut,

⁵⁴ *Ibid.*, H. 188-189

rebutan umat. Dan agama tidak muncul menjadi sebagai kekuatan moralitas masyarakat. jadi dalam praksisnya, Islam Transformatif itu diperlukan kesadaran pasca-agama, tetapi bukan kesadaran sekuler. Yaitu bagaimana agama mentransendensikan kondisi-kondisi obyektif yang dihadapi oleh sejarah manusia yang menderita karena proses dehumanisasi akibat pembangunan, modernisasi, dan kapitalisme pasar yang begitu liberal.⁵⁵

Hasil akhir yang akan dicapai dakwah transformatif, Islam (harus) mempunyai orientasi kririk sosial, tidak hanya sebagai pencerahan atau sebagai wacana modernisasi atau wacana modernitas, Islam yang ingin mengubah keadaan supaya lebih adil.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 190

BAB IV

ANALISIS ATAS DAKWAH TRANSFORMATIF MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Analisis Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman

Menyimak pandangan Moeslim Abdurrahman pada bab sebelumnya, paling tidak ada dua macam persepsi mengenai istilah “dakwah transformatif”. Pertama, berkaitan erat dengan pengertian yang menyangkut perubahan mendasar terhadap cara pandang ilmu dakwah yang selama ini dominan, seperti dakwah dalam perspektif modernisasi. Kedua, proses transformasi itu berkembang dari penolakan terhadap pengertian pembangunan yang konvensional.

Melalui dua persepsi itu dapat dianalisis lebih lanjut gagasan dakwah transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman tersebut. Obsesi dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman ini pertama kali memberikan kritik terhadap bangunan ilmu-ilmu dakwah yang berpihak pada kekuasaan politik. Selain itu, sasaran kritik transformatif juga melebar pada masalah gagasan pembaruan yang berwatak rasional dan peradaban. Menurut teori transformatif, kedua teori tersebut kurang kritis dalam menanggapi relasi sosial dengan kekuasaan. Malah yang namanya teori rasional dan peradaban (modernisasi) menjadi alat legitimasi bagi kekuasaan.

Selama ini ilmu-ilmu rasional dan modern mencoba memecahkan problem keterbelakangan dan kemunduran masyarakat Islam dengan menunjukkan bahwa ada yang salah dalam proses itu. Dengan kata lain, menurut teori modernisasi,

keterbelakangan disebabkan oleh sikap fatalistik, penyerahan kepada nasib atau karena etos sosial masyarakat lemah. Padahal menurut teori dakwah transformatif, bukan itu inti masalahnya. Kaum transformatif, dimana Moeslim Abdurrahman berada di garda depan, melihat keterbelakangan dan kemiskinan disebabkan oleh struktur sosial. Karena itu untuk mengatasinya harus ada kritik terlebih dahulu terhadap bangunan struktur kemiskinan. Inilah yang disebut analisis kemiskinan struktural.

Dalam konteks global, penyebab keterbelakangan dan kemiskinan dunia karena ada ketidakadilan antara negara maju dengan negara berkembang. Gagasan dakwah transformatif lahir dari keprihatinan atas model ilmu-ilmu sosial yang lebih menitik-beratkan pada pembaruan dan modernisasi yang cenderung menopang *status quo*.

Dakwah Islam yang modernis percaya, bahwa masalah kemiskinan pada dasarnya berakar pada persoalan internal umat Muslim, karena ada yang salah dari sikap mental, budaya, teologi yang ada. Hal ini berpengaruh pada sudut pandang kaum modernis terhadap kekuasaan, yang melihat kesalahan berpusat pada kebijakan perorangan. Inilah yang mendasari Moeslim Abdurrahman untuk merumuskan model Islam Transformatif sebagai alternatif yang kemudian ia namakan sebagai gagasan transformatif.

Paradigma transformatif dalam gagasan dakwah Moeslim Abdurrahman tidak lain adalah sebagai kritik atas paradigma tradisional dan modernis dengan bertopang pada ilmu-ilmu sosial kritis. Gagasan dakwah transformatif adalah pikiran

alternatif yang basis materialnya bertumpu pada masyarakat yang terpinggirkan secara sosial dengan relasi pada kekuasaan yang menindas.

Gagasan Moeslim Abdurrahman ini dianggap dipengaruhi oleh gagasan marxis, padahal sebetulnya ia mengenalkan kembali semangat Islam sebagai pembebasan terhadap *mustad'afin* dan kaum *dhu'afa*. Memang, dilihat dari caranya mengoperasikan kritik, tampak ada *persinggungan* yang kuat dengan teori neo-Marxis yang memihak kaum proletar. Moeslim meletakkan masalah sosial seperti kemiskinan rakyat (termasuk kaum Muslim) disebabkan oleh ketidakadilan sistem dan struktur sosial, ekonomi, politik dan budaya yang tidak adil.

Tidak mengherankan jika agenda pembaruan pemikiran Islam Moeslim Abdurrahman bukan mengenai peradaban, bukan pula mengenai pluralisme, sebagaimana dalam pemikiran kaum modernis. Melainkan transformasi gagasan atau transformasi sosial dengan cara membongkar hingga ke akar-akarnya penyebab ketimpangan dan ketidakadilan sosial yang menimpa rakyat Indonesia, termasuk kaum Muslim.

Buku-buku Moeslim Abdurrahman dengan konsisten menerapkan transformasi Islam dengan analisis sosial kritis. Gagasan ini banyak diserapnya dari gagasan neo-marxis dan Islam kiri yang dikenalkan Hassan Hanafi. Pergeseran paradigma Islam dimulai pada akhir 1980-an, dimana Moeslim Abdurrahman mencetuskan gagasan transformatif tepat ketika pengaruh marxis dan aliran kiri

dalam ilmu-ilmu sosial mulai menemukan tempatnya di kalangan cendekiawan Muslim.

Radikalisasi paham Islam kiri dirangsang baik oleh perkembangan pembaruan Islam di Indonesia maupun perkembangan dunia Internasional. Paham ini masuk terutama pada apa yang kemudian disebut sebagai Islam Transformatif dengan seluruh pengaruh yang berasal dari konsep-konsep pendidikan kaum tertindas Paulo Preire tentang pembebasan. Ini berbarengan dengan gagasan teologi pembebasan Amerika Latin yang juga punya pengaruh di kalangan cendekiawan Muslim di Indonesia.

Inti dari pemikiran dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman adalah bahwa keterbelakangan umat Islam di segala bidang bukan disebabkan oleh faktor-faktor teologis, atau mentalitas sebagaimana banyak dibahas dalam kajian kebudayaan dan pembangunan (umat Islam malas, bermental lemah, dan sebagainya). Bukan karena etos kerja, tetapi karena ketidakadilan hubungan antara dunia maju yang kaya dengan dunia ketiga yang terbelakang.

Dunia maju berwatak imperialisme dengan bentuk-bentuk eksploitasi terhadap manusia dan alam. Bentuk-bentuk imperialisme tersebut melahirkan ketimpangan dan ketidakadilan sosial di segala bidang. Oleh karena itu, tugas cendekiawan dengan visi transformatif adalah membongkar struktur yang menyebabkan ketidakadilan tersebut dan mengubahnya. Tidak mengherankan jika model pemikiran Moeslim

Abdurrahman sebagai kritik semacam ini bersinggungan dengan kekuasaan Orde Baru.

Agenda utama dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman adalah melakukan transformasi terhadap struktur sosial yang tidak adil melalui kalangan yang terpinggirkan, dimana fokusnya untuk penciptaan relasi yang secara fundamental baru dan lebih adil dalam bidang sosial, ekonomi, politik dan budaya. Ini adalah langkah alternatif bagi upaya transformasi sosial yang tidak eksploitatif terhadap kaum miskin. Ketidakadilan sosial adalah masalah yang paling banyak disorot Moeslim Abdurrahman, hingga ia kemudian menemukan suatu model atau gagasan yang tujuan utamanya adalah membongkar dan mengubah sebab-sebab ketidakadilan sosial. Di sinilah mengapa Moeslim Abdurrahman sering dituduh menerapkan analisis Marxis dalam ilmu sosial transformatif yang digagasnya.

Fokus agenda dakwah transformatif, adalah penggerakkan kalangan bawah yang tertindas dalam mencari akar sosial, politik, metodologi, juga aksi lapangan yang memungkinkan terjadinya transformasi sosial. Dalam menganalisis situasi sosial politik, gagasan transformatif tidak netral, melainkan berpihak. Dakwah transformatif tidak percaya tentang netralitas pemikiran dan penelitian. Setiap penelitian dan pemikiran terkait dengan kepentingan. Oleh karena itu, dalam menganalisis ketidakadilan sosial, perspektif transformatif memihak kaum miskin (*mustadain atau dhuafa*). Inilah yang oleh Moeslim Abdurrahman dalam salah satu bukunya disebut sebagai “Islam yang memihak”.

Islam bagi perspektif transformatif dipahami sebagai agama pembebasan, yang mentransformasikan sistem yang mengeksploitasi menjadi sistem yang adil dan sejahtera. Ini sejalan dengan latar belakang Moeslim sebagai ilmuwan sosial, lebih tepatnya antropologi sosial. Dalam menghimpun kalangan miskin dan tertindas dibutuhkan suatu model berpikir dan bertindak (teori-praksis) yang memihak dan mampu mempersenjatai masyarakat untuk bisa bangkit dan keluar dari kebodohan, keterbelakangan, dan kemiskinan.

Moeslim Abdurrahman percaya pada teks-teks Islam yang dikonfrontasikan secara kontekstual dengan realitas sosial. Untuk Indonesia pada masa Orde Baru, ia mendambakan berkembangnya analisis transformatif, analisis sosial kritis, yang mampu membawa masyarakat Indonesia ke arah yang lebih kritis dan berani.

Paradigma transformatif meletakkan persoalan peradaban manusia sekarang ini berpangkal pada persoalan ketimpangan sosial, politik dan ekonomi, karena adanya struktur yang kurang adil. Terdapatnya sejumlah orang yang jauh dari agama antara lain disebabkan oleh faktor adanya jarak sosial ekonomi yang cukup berjarak antara mereka yang *dhuafa* dan pusat-pusat ortodoksi agama.

Secara fisik misalnya, jarak antara masjid dan pasar itu umumnya sangat dekat. Namun secara sosial ekonomis tidak jarang banyak bakul gendongan enggan berteduh disitu, bahkan merasa maqomnya tidak patut harus bergaul dengan orang-orang “saleh” yang berkecukupan hidupnya. Kesalehan seringkali harus diartikan dengan biaya mahal, karena harus membayar zakat, memakai sorban haji, atau harus

pergi ke sekolah agama yang jauh untuk menjadi seorang alim. Melihat kaitan ini, yang lebih tragis adalah jika agama ikut terlibat dalam proses pemiskinan dan ketidakadilan sosial.

Struktur yang timpang, bagi Moeslim Abdurrahman dipandang sebagai bagian kebijakan struktural. Jalan keluarnya bukan melalui paradigma *developmentalisme* (ideologi pembangunan) atau *modernisme*, karena modernisme sendiri dalam prakteknya sering melakukan eksploitasi, dengan sumber-sumber informasi dan ekonomi yang hanya dikuasai sekelompok orang elite, dengannya mengontrol sejumlah orang yang hidup tanpa kesempatan dan harapan untuk mengubah masa depannya.

Teori modernisasi dan pembangunan saat ini telah membuat dakwah Islam seolah telah kehilangan daya kritik dalam basis sosialnya dalam melakukan perubahan, maka itu sulit diharapkan sebagai suatu alat perjuangan untuk melakukan transformasi sosial yang meyakinkan. Satu-satunya teori yang masih bisa relevan dan memiliki signifikansi bagi perubahan sosial barangkali adalah dakwah transformatif.

Kritik transformatif juga dilakukan dengan mengungkapkan kenyataan-kenyataan yang membongkar mitos-mitos di sekitar pembangunan. Gambaran tentang kemajuan dibantah dengan realitas tentang pemborosan, kerusakan ekologi, eksploitasi, pemiskinan dan dehumanisasi. Gambaran mengenai stabilitas dibantah dengan kenyataan tentang inflasi, fluktuasi, distorsi, spekulasi, dan gejolak-gejolak ekonomi dan sosial. Gambaran mengenai keadilan sosial dan keadilan ekonomi

dibantah dengan kepincangan distribusi pendapatan dan kekayaan antara yang kaya dan yang miskin.

Lebih jauh dapat dianalisis bahwa gagasan dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman sangat kental warna pembebasan yang kritis. Ia tidak lagi melihat kajian Islam yang harus dirumuskan melalui ukuran normatif di berbagai bidang kehidupan termasuk ilmu, teori ilmu-ilmu sosial, sistem ekonomi, bahkan busana sehingga ditemukan corak yang lebih khas Islam. Oleh karena kecenderungan paham moderenis berangkat dari teks atau sumber wahyu, wataknya sangat totalistik, yang dalam semua segi kehidupan harus diresapi dengan norma Islam. Sehingga, sangat tidak mungkin munculnya ruang yang kosong untuk menerima kenyataan yang bersifat partikularistik atau kemajemukan.

Moeslim Abdurrahman, dengan gagasan transformatifnya, menyimpulkan: bahwa Islam dalam proses modernisasi sekarang ini telah melahirkan tiga corak, yaitu: *Pertama*, tampil sebagai alat rasionalisasi atau modernisme, dengan melahirkan gagasan rasional yang memicu pada tumbuhnya kepentingan intelektualisme sekelompok akademikus. *Kedua*, sebagai alat legitimasi atas nama melancarkan dan mendukung berhasilnya program-program modernisasi. Program-program ini dirancang dan dilaksanakan secara teknokratis berdasarkan paradigma pertumbuhan ekonomi, dan bukan untuk pertumbuhan nilai-nilai dasar pembangunan harkat kemanusiaan sendiri. Dalam konteks seperti ini, corak teologi paralelisme yang bersifat justifikatis. *Ketiga*, kelompok masyarakat tertentu, terutama “kaum dhuafa”,

yang tidak terserap ke dalam dialog besar program modernisasi dewasa ini, terpaksa menghanyutkan diri dalam impian tradisionalisme dan eskatologis yang bersifat melemahkan. Mereka tidak jarang menunjukkan sikap hidup fatalistis, bahwa dunia hanyalah tempat bersinggah untuk minum, dunia hanyalah penjara bagi orang yang beriman dan surga bagi orang-orang kafir, dan sebagainya.

Melalui ketiga corak di atas, Islam sama sekali tidak menyentuh problem yang ada dalam realitas untuk melakukan aksi transformatif. Agama berhenti dan hanya asyik mempersoalkan kerangka utopis pada tingkat struktur. Dalam situasi yang semacam itu, ilmu-ilmu sosial harus dirumuskan kembali berdasarkan realitas struktural yang benar-benar hidup dalam kenyataan sehari-hari dan dihadapi oleh kelompok-kelompok masyarakat Islam di Indonesia.

Dalam melakukan analisis transformatif yang dilakukan Moeslim Abdurrahman, ia membawa sikap kritis dalam memandang paradigma “modernisasi” yang selama ini yang lebih banyak bertolak dari isu tentang kebodohan, keterbelakangan dan kepicikan. Ia juga melihat kecenderungan paradigma “Islamisasi” yang mengambil topik persoalan normatif antara yang “Islami” dan yang tidak “Islami”, atau mana yang “asli” dan mana yang bid’ah. Sementara itu, paradigma transformatif yang ditawarkannya lebih menaruh perhatian terhadap persoalan keadilan dan ketimpangan sosial. Itulah yang dianggap sebagai agenda besar yang menjadikan banyak umat manusia tidak mampu mengekspresikan harkat dan martabat kemanusiaan.

Melalui analisis dakwah transformatif, dimana Islam sebagai basis analisis, seluruh persoalan peradaban manusia sekarang ini dianggap berpangkal pada persoalan ketimpangan sosial, politik, dan ekonomi. Struktur yang timpang tersebut, oleh Moeslim dipandang sebagai bagian dosa Barat yang membawa ide modernisasi dan pembangunan ke Indonesia. Modernisasi dalam prakteknya sering melakukan eksploitasi dengan sumber-sumber informasi dan ekonomi yang hanya dikuasai sekelompok elite, yang hidup tanpa kesempatan dan harapan untuk mengubah masa depannya. Dakwah transformatif tidak bersifat ortodoksi dan harus terkait dengan ortopraksis secara kritis. Melalui usaha-usaha interpretasi, untuk membantu memecahkan masalah ekonomi, sosial, politik dan budaya.

Moeslim memandang perlunya dikembangkan sistem sosial-politik dan ekonomi yang berbasis masyarakat. Juga usaha-usaha praktis tersebut dikaitkan dengan melakukan advokasi untuk mempengaruhi segenap kebijakan negara yang membuat ketidakadilan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika gagasan dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman terlihat sangat politis.

Moeslim Abdurrahman menilai perlu adanya penafsiran Islam dalam makna baru sebagai proses yang lebih responsif-dialogis. Refleksi ini sebagai satu upaya ijtihad-intelektual di dalam mempertautkan hubungan antara iman dan realitas perubahan sosial (*social change*). Inilah sebuah proses yang oleh filosof Kierkegaard (1813-1855): sebagai proses dari *aesthetic stage* menuju *religious stage*. Artinya,

agama bukan sekadar perintah yang bersifat personal (*hablum minallah*), tetapi juga amal (aktualisasi) yang bersifat sosial (*hablum minannas*).

B. Aktualiasasi Dakwah Transformatif Moeslim Abdurrahman

Dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman, memang sangat kritis dalam melihat sebab-sebab ketidakadilan sosial dan politik di Indonesia. Paradigma transformatif meniscayakan aksi politik melalui advokasi dan pemberdayaan masyarakat, dengan tujuan agar masyarakat kritis, berdaya, dan mampu melakukan perubahan sosial yang egaliter. Dakwah transformatif adalah dakwah praksis di lapangan.

Dakwah transformatif merupakan upaya yang luhur dalam usaha pembebasan, yaitu alternatif terhadap gagasan modernisasi dan pembangunan yang selama ini telah bergulir sejak 1970 di Indonesia serta dalam kaitannya dengan hegemoni. Pada masanya, Moeslim Abdurrahman melihat kaum miskin hanya dijadikan obyek dari pembangunan, tertindas secara politik, karena wadah-wadah politik, seperti partai, tidak memberi ruang kepada mereka. LSM-LSM juga seperti tidak bisa mengartikulasikan dengan bahasa simbolis kaum bawah sendiri dan penderitaan kaum miskin untuk meningkatkan daya tawar kepada penguasa. Di samping karena agama seolah terus menyerukan modernisasi yang membuat kalangan bawah menderita dan betul-betul miskin secara politik. Alasan Moeslim Abdurrahman dalam melakukan aksi dakwah transformatif dipengaruhi sebab-sebab kemiskinan.

Moeslim Abdurrahman memberikan alasan dasar aksi dakwah transformatif. Sebabnya: (1) kemiskinan agama sebagai rasionalisasi hidup. Agama yang sekarang menjadi *mainstream* tidak mampu menjelaskan kenapa mereka miskin. Juga agama tidak mampu menjadi kekuatan spiritual dan moralitas yang membela keadaan mereka. Agama tidak menjadikan orang miskin sebagai pelaku agama, tetapi hanya sebagai konsumen agama. (2) kemiskinan institusi agama, seperti majlis taklim. Tidak ada *circle*—seperti majlis taklim—yang menghimpun orang marginal, tempat mereka memperbincangkan nasibnya, *circle* yang menjadi wadah perbincangan yang transenden tentang problem kehidupan sehari-harinya. (3) kemiskinan di bidang kelembagaan sosial ekonomi. Moeslim melihat tidak adanya upaya *regrouping* orang-orang miskin di dalam komunitas ekonomi, walaupun mungkin kecil pada mulanya.

Moeslim Abdurrahman mengatakan untuk dapat mewujudkan gagasannya, perlu terlebih dahulu “membangun jaringan ulama dari *grass-root*” (ulama-ulama muda). Mereka terdiri dari tiga kalangan. *Pertama*, para sarjana (IAIN) dan ustadz muda yang lebih kritis di pesantren-pesantren. *Kedua*, para dosen muda dalam ilmu-ilmu sosial yang juga kritis. *Keiga*, para aktivis yang tidak melakukan mobilisasi massa, tetapi memfasilitasi kesadaran keberagamaan baru di dalam masyarakat yang mampu merespon ketiga bentuk kemiskinan di atas. Dari situlah kemudian ada semacam kekuatan yang memiliki basis dan akar kultural agama, yang merespon bagaimana kaum miskin tersingkir itu bisa mempunyai kekuatan baru. *Pertama*, dengan melalui *regrouping* dari kaum miskin dan tertindas untuk bersama-sama

melakukan pembacaan ulang dalam menafsir realitas sosial dan melakukan aksi pembebasan dengan basis Islam. Ini yang menjadi fokus utama kajian dakwah transformatif.

Secara sederhana, dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman mempunyai tiga mekanisme. Mekanisme pertama yang dapat dipakai untuk mewujudkannya adalah melakukan *regrouping* masyarakat marginal melalui berbagai *circle*. Misalnya melalui majlis-majlis taklim yang berorientasi transformatif, agar agama dapat menjadi rasionalisasi hidup mereka sendiri.

Mekanisme kedua, harus ada *regrouping* dalam arti, membangun komunitas baru yang memiliki orientasi ekonomi tetapi sekaligus juga merupakan suatu kekuatan organisasi kerakyatan. Atau memunculkan komunitas-komunitas yang mempunyai kesadaran baru secara kolektif yang bisa melakukan transformasi sosial dengan kesadaran mereka sendiri. Sehingga kesadaran-kesadaran yang selama ini pasif, palsu, bisa kreatif dan muncul sebagai satu kesadaran yang bersifat transformatif yang membawa harapan mereka sendiri. Itulah langkah-langkah yang Moeslim Abdurrahman bayangkan dimana harus ada kaitan antara intelektual organik yang benar-benar memanfaatkan kekuatan-kekuatan teologis dan ilmu-ilmu sosial.

Mekanisme ketiga, memunculkan komunitas-komunitas baru. Di antaranya kaum buruh dan petani. Mereka pada akhirnya harus menjadi alternatif pelaku perubahan yang berasal dari kalangan mereka sendiri, dan bukan menjadi suatu obyek, apakah obyek dari penyuluh pembangunan atau mereka yang mengaku LSM.

Jadi, langkah yang pertama, ada jaringan. Langkah kedua, harus ada *regrouping*—seperti lewat institusi agama, misalnya membuat majlis-majlis taklim untuk penyadaran dan refleksi mereka sendiri. Langkah ketiga, memunculkan komunitas-komunitas dari mereka sendiri. Bisa semacam gerakan Islam atau gerakan yang tidak mengatasnamakan Islam, tetapi suatu komunitas dibentuk oleh mereka sendiri masing-masing. Kaum marginal itu bisa mengorganisasi diri di dalam kesadaran kolektif yang baru.

Di sini gagasan transformatif justru menemukan ruang aktualisasinya dengan cara dan usaha *regrouping* dari mereka, kalangan miskin dan tertindas, dimana bersama-sama memperjuangkan ideologi emansipatoris sebagai misi suci agama melawan dehumanisasi akibat hegemoni.

Secara aktualisasi di lapangan, Moeslim Abdurrahman mewariskan kepada kita, bukan saja gagasan Islam Transformatif yang sangat penting, tapi juga Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dan *Al-Ma'un Institute*¹ yang *concern* utamanya membangun ulama-ulama muda dari *grass-root* dan membuat komunitas-komunitas baru dari mereka sendiri.

Sepengetahuan peneliti, belum ada teori alternatif yang meyakinkan dan secara operasional dapat dijalankan, yang hasilnya lebih baik atau dapat diterima oleh masyarakat, selain teori transformatif. Terdapat indikasi yang kuat terhadap model

¹ Ummah Center, “Teologi Al-Ma’un Muslim Abdurrahman (Tanggapan Atas Tulisan Teologi Ekonomi Politik)”, dalam <http://ummah-center.blogspot.co.id/2012/08/teologi-al-maun-muslim-abdurrahman.html>, Dibuka tanggal 17 Oktober 2016, pukul: 09.30 WIB.

dakwah transformatif yang secara potensial dapat menjadi alat pembebasan terhadap ketidakadilan sosial dan kemiskinan struktural. Akan tetapi, golongan dakwah transformatif ini memiliki tantangan yang besar karena belum mampu menemukan legitimasi yang kuat dalam ilmu-ilmu sosial.

Dapat dikatakan bahwa dakwah transformatif inilah yang diharapkan akan mampu menciptakan ruang dalam proses demokratisasi sosial, ekonomi dan politik. Tetapi problem utamanya adalah dai-dai penganut dakwah transformatif ini sangat sedikit dibandingkan penganut teori modernisasi dan pembangunan, sehingga gagasan-gagasan kritis seringkali sulit diwujudkan dalam tataran praksis.



BAB V

SIMPULAN DAN SARAN

A. Simpulan

Berdasarkan pemaparan pada bab sebelumnya, serta analisis terhadap dua masalah mengenai gagasan dakwah transformatif dan aktualisasi dakwah transformatif, maka pada bab ini akan disimpulkan hasil penelitian ini.

1. Dakwah Transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman merupakan gagasan yang muncul sebagai kritik atas teori modernisasi dan teori pembangunan dengan basis Islam. Dakwah transformatif memandang keterbelakangan dan kemiskinan yang terjadi disebabkan oleh struktur sosial dan politik yang timpang dan tidak adil. Moeslim Abdurrahman berusaha menganalisis secara kritis akar sosial, politik, metodologi; juga aksi yang memungkinkan terjadinya transformasi sosial dalam basis Islam. Islam dalam perspektif transformatif dipahami sebagai agama pembebasan bagi yang tertindas serta sebagai alat kritik untuk melakukan pembebasan.
2. Dakwah transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman dapat diaktualisasikan dengan cara: langkah yang *pertama*, ada jaringan, “membangun jaringan ulama dari *grass-root*” (ulama-ulama muda). Langkah kedua, harus ada *regrouping*—seperti lewat institusi agama, misalnya membuat majlis-majlis taklim untuk penyadaran dan refleksi mereka sendiri. Langkah ketiga, memunculkan komunitas-komunitas dari mereka sendiri. Bisa semacam gerakan Islam atau gerakan yang tidak

mengatasnamakan Islam, tetapi suatu komunitas dibentuk oleh mereka sendiri masing-masing. Kaum marginal itu bisa mengorganisasi diri di dalam kesadaran kolektif yang baru.

B. Saran-saran

Ada beberapa saran yang perlu disampaikan setelah melakukan penelitian pemikiran Moeslim Abdurrahman mengenai Dakwah Transformatif.

1. Penelitian ini adalah penelitian pemikiran seorang tokoh yakni mengenai dakwah transformatif Moeslim Abdurrahman, dimana penelitian ini lebih banyak bersifat teoritis. Kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh dari penelitian belum teruji di lapangan sehingga membutuhkan kajian dan penelitian lebih lanjut untuk menguji asumsi-asumsi dakwah transformatif di lapangan.
2. Dakwah transformatif dalam pemikiran Moeslim Abdurrahman menekankan basis amar makruf nahi mungkar dalam Islam yang menghubungkan kepedulian terhadap kaum miskin dan lemah, di sini masih perlu dibuktikan keberpihakannya di lapangan. Sehingga gagasan ini tidak hanya klaim-klaim Moeslim Abdurrahman saja, tetapi memiliki validitas pemikiran yang meyakinkan.
3. Untuk penelitian selanjutnya: jangan sekali-kali Anda menyederhanakan suatu permasalahan ilmu pengetahuan jika Anda belum mengkaji dan mempelajarinya secara lebih mendalam.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga. 2008.
-, *Semarak Islam, Semarak Demokrasi?*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1996.
-, *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1995.
-, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan*. Yogyakarta: Kanisius. 2009.
-, *Kang Thowil dan Siti Marjinal*. Jakarta: Pustaka Pelajar. 1994.
-, *Islam yang Memihak*, (Yogyakarta: Lkis, 2005
- Anas, Ahmad. *Paradigma Dakwah Kontemporer, Aplikasi Teoritis dan Praktis Dakwah sebagai Solusi Problematika Kekinian*. Semarang: PT. Pusataka Rizki Putra. 2006.
- Baidhawi, Zakiyuddin. *Kredo Kebebasan Beragama*. Jakarta: PSAP. 2005.
- Bambang, M. Pranowo. *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi Kuasa* Yogyakarta: Adicita. 1999.
- Dhakidae, Dhaniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negera Orde Baru*. Jakarta: PT. Gramedia. 2003.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Pembebasan*. Terj: Hairus Salim, Imam Baihaqy. Yogyakarta: Lkis. 1987.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Goud, Bill. *Transformational Thinking: Champion of Change*. Terj: Ahmad Pathoni. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2006.
- Gutierrez, Gustavo. *Teologi Pembebasan*. Ter: A. Suryawisa S.J. Yogyakarta: Jendela. 2001.
- Hanafi, Hasan. *Agama, Ideologi dan Pembangunan*. Terj: Shonhaji Sholeh. Jakarta: P3M. 1991.

-, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*. Terj: Asep Usman. Jakarta: Paramadina. 2003.
- Hidayat, Komarduddin. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina. 1998.
- Ilaihi, wahyu. *Komunikasi Dakwah*. Bandung, PT Remaja Rosdakarya. 2005.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Reinterpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan. 2008.
- Koentjaraningrat. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. cet. Ke-xi. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1993.
- Masyhur, M. Amin. *Dinamika Islam: Sejarah, Transformasi dan Kebangkitan*. Yogyakarta: LKPSM. 1995.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina. 2001.
- Munir, Wahyu Ilaihi. *Manajemen Dakwah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2012.
- Munir, Samsul Amin. *Sejarah Dakwah*. Jakarta: AMZAH. 2014.
- Patria, Nezar dan Andi Arif. *Antonio Gramsci, Negara & Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2003.
- Rahmat, Jalaluddin. *Islam Aktual: Refleksi Seorang Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan. 1998.
-, *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan. 1998.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan. 1994.
- Sudarto. *Wacana Islam Progresif: Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas*. yogyakarta: IRCiSoD. 2014.
- Sukayat, Tata. *Quantum Dakwah*. Jakarta: Rineka Cipta. 2009.
- Walia, Shelley. *Edward Said dan Penulisan Sejarah*. Yogyakarta: Jendela. 2003

Zaidallah, Alwisral Imam. *Strategi Dakwah: Dalam Membentuk Da'I dan Khotib Propesional*. Jakarta: Kalam Mulia. 2002.

Skripsi/ Tesis/ Disertasi.

Idianto. "Sosiologi Politik Islam Transformatif: Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman". Skripsi Fakultas Ushuludin IAIN Raden Intan Lampung. 2015.

Fauzan, Uzer. "Pemikiran Moeslim Abdurrahman Tentang Islam Dan Negara". Skripsi fakultas Ushuludin UIN Yogyakarta. 2008.

Makalah

Suswono. "Antara Moeslim Abdurrahman dan Abdurrahman Wahid: Perbandingan Model Kritik Transformatif". Makalah ilmiah. Diterbitkan situs: www.Islamlib.com. Tanggal 8 Januari 2009

Syihabudin. "Metode Kritik Sosial Buku-Buku Moeslim Abdurrahman". 2010. Makalah pelatihan ilmu-ilmu sosial Islam yang diselenggarakan Universitas Gajah Mada. 4 Februari 2010. Yogyakarta.

Artikel dalam Koran/Majalah/Jurnal

Bukhari. "Desain Dakwah Untuk Pembinaan Keagamaan Komunitas Elit Intelektual" dalam *Jurnal Ulumul Quran*. Volume XII, No. 2. 2008.

Fakih, Mansour. "Islam, Globalisasi dan Nasib Kaum Marjinal". dalam: *Ulumul Qur'an*. No. 6/VII. Jakarta: LSA. 1997.

....., "Teologi yang Membebaskan' Kritik terhadap Developmentalisme". *Jurnal Ulumul Quran*. Volume VI, No. 3. 1995.

Husein, Muhammad al-Thabathaba'i. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol. 12.

Hanafi, Hasan. "Al-Yasar al-Islami: Paradigma Islam Transformatif". Terj: Saiful Mujani. dalam *Jurnal Islamika*, Bandung: Mizan. edisi No. 1. 1993

Munawar-Rachman, Budhy. "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia". dalam *Jurnal Ulumul Quran*, Volume VI, No. 3. 1995.

Sumber Daring (Online)

Center, Ummah. "Teologi Al-Ma'un Muslim Abdurrahman (Tanggapan Atas Tulisan Teologi Ekonomi Politik)". Dibuka tanggal 17 Oktober 2016.

➤ <http://ummah-center.blogspot.co.id/2012/08/teologi-al-maun-muslim-abdurrahman.html>.

Gozin, Ahmad. "Paradigma Dakwah Transformatif di Era Masa Kini". Fahrurrozi Dahlan. Dilihat 7 februari 2016.

➤ <http://fahrurrozidahlan.blogspot.co.id/2015/09/dakwah-transformatif-tuan-guru-di.html>
www.ifadvokat.com www.slidehare.net

Hasbi, Irfan. "Dakwah Transformatif Melalui Filanthropi atau Dakwah Sosial". 2015. Irfan Hasbi. Dilihat 8 februari 2016.

➤ <http://fahrurrozidahlan.blogspot.co.id/2015/09/dakwah-transformatif-dan-filantropi.html>

Siregar, Henry. "Teori Pertumbuhan Ekonomi Menurut W.W. Rostow". Dibuka tanggal 17 Oktober 2016.

➤ <http://henrysiregar.blogspot.co.id/2014/06/teori-pertumbuhan-ekonomi-menurut-ww.html>

W, John Creswell. 2010. *Research Design: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan Mixed*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Dibuka 27 januari 2016 pukul 17:00 wib.

➤ www.slidehare.net.

Kitab Suci/ Kamus/ Ensiklopedi

RI, Departmen agama, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: CV Penerbit di Ponegoro. 2006.

